LA NACIÓN BOLIVIANA EN TIEMPOS DEL ESTADO PLURINACIONAL



UNA DISYUNTIVA COMPLICADA: BOLIVIA PLURINACIONAL Y LOS CONFLICTOS DE LAS IDENTIDADES COLECTIVAS FRENTE A LA GLOBALIZACIÓN

H.C.F. Mansilla
Franco Gamboa Rocabado
Pamela Alcocer Padilla



Una disyuntiva complicada: Bolivia plurinacional y los conflictos de las identidades colectivas frente a la globalización

Una disyuntiva complicada: Bolivia plurinacional y los conflictos de las identidades colectivas frente a la globalización

H. C. F. Mansilla
Franco Gamboa Rocabado
Pamela Alcocer Padilla



Programa
de Investigación
Estratégica en Bolivia

La Paz, 2014

Esta publicación cuenta con el auspicio de la Cooperación del Reino de los Países Bajos.

Mansilla, H.C.F.
Una disyuntiva complicada: Bolivia plurinacional y los conflictos de las identidades colectivas frente a la globalización / H.C.F. Mansilla; Franco Gamboa Rocabado; Pamela Alcocer Padilla. – La Paz: Fundación PIEB, 2014.
xvi ; 230 p. ; ilus. : 23 cm. -- (Serie Investigación)

D.L.: 4-1-1547-14
ISBN: 978-99954-57-80-8 : Encuadernado

IDENTIDAD NACIONAL / NACIÓN BOLIVIANA / NACIÓN / ESTADO – NACIÓN / IDENTIDAD CULTURAL / CULTURA / CIVILIZACIÓN / IDEOLOGÍAS / INDIANISMO / INDIGENISMO / DESCOLONIZACIÓN / DISCRIMINACIÓN RACIAL / PUEBLOS ORIGINARIOS / COLONIALISMO / MOVIMIENTOS CAMPESINOS / ÉLITE / INTELECTUALES / REFORMA CONSTITUCIONAL / ESTADO PLURINACIONAL / MODERNIDAD / GLOBALIZACIÓN / REVOLUCIÓN NACIONAL / CASTAS / ESTRUCTURA SOCIAL / CONFLICTOS SOCIALES / CONFLICTOS POLÍTICOS / CONFLICTOS ECONÓMICOS / DESARROLLO ECONÓMICO Y SOCIAL / GOBERNABILIDAD / SISTEMAS POLÍTICOS / PODER POLÍTICO / PARTIDOS POLÍTICOS / MAS / ANÁLISIS DE DISCURSO / JUVENTUD / CONFLICTO DE GENERACIONES / DESIGUALDAD SOCIAL /

1. título **2.** serie

Edificio Fortaleza. Piso 6. Oficina 601
Avenida Arce 2799, esquina calle Cordero
Teléfonos: 2432582 - 2431866
Fax: 2435235
Correo electrónico: fundacion@pieb.org
Página web: www.pieb.org / www.pieb.com.bo
Casilla 12668
La Paz, Bolivia

Diseño gráfico de cubierta: PIEB

Diagramación: Dalia Nogales

Fotografía de portada: Composición PIEB

Impresión:

Impreso en Bolivia
Printed in Bolivia

Índice

Presentación

En un escenario de vigencia de una nueva Constitución Política del Estado Plurinacional y de otra etapa constitutiva de la nación boliviana, el Programa de Investigación Estratégica en Bolivia (PIEB), con el auspicio de la cooperación del Reino de los Países Bajos, lanzó en noviembre de 2012 la convocatoria "La nación boliviana en tiempos del Estado Plurinacional".

La convocatoria tuvo como objetivo promover investigaciones interdisciplinarias desde las Ciencias Sociales y Humanas para repensar las características y el sentido de la nación boliviana en tiempos de un Estado Plurinacional, y aportar con hallazgos, proposiciones e ideas al análisis y debate de esta importante etapa que atraviesa la nación.

Para orientar la aproximación al tema se formularon una serie de preguntas en la guía para la presentación de los proyectos de investigación, entre ellas: ¿cómo comprender la nación boliviana con un Estado Plurinacional?, ¿cuáles son los pilares de la identidad colectiva de los bolivianos?, ¿qué nos une y justifica ser una nación, un solo país?

La respuesta a la convocatoria fue muy creativa en temas y numerosa en proyectos. Se recibieron 45 propuestas de investigación de los nueve departamentos de Bolivia; de ese total, un jurado calificador, integrado por notables académicos e investigadores, seleccionaron ocho proyectos para su ejecución.

Entre mayo de 2013 y abril de 2014 más de 20 reconocidos académicos e intelectuales, hombres y mujeres, se volcaron a indagar

temas específicos de la Nación boliviana y el Estado Plurinacional. En el proceso de ejecución de los estudios, los equipos compartieron los avances y resultados finales de sus investigaciones con otros investigadores, académicos, políticos y públicos interesados a través de mesas de trabajo y actividades de difusión, introduciendo y manteniendo de ese modo el tema en la agenda pública y en el debate político y académico en diferentes regiones del país.

A nombre del PIEB, quiero expresar a los investigadores que aceptaron el reto de repensar la nación en tiempos del Estado Plurinacional nuestro agradecimiento y felicitarles por la calidad y novedad de sus aportes que contribuyen a conocernos mejor y a proyectarnos con optimismo como sociedad y nación.

Como un justo reconocimiento a la contribución intelectual de cada equipo de investigadores e investigadoras, el PIEB tiene la satisfacción de publicar en una colección temática las ocho investigaciones:

- *La Bolivia del Siglo XXI, nación y globalización. Enfoque internacional y estudios de caso*, investigación coordinada por Gustavo Fernández, con la participación de María Teresa Zegada y Gonzalo Chávez.
- *Una disyuntiva complicada: Bolivia plurinacional y los conflictos de las identidades colectivas frente a la globalización*, estudio coordinado por H.C.F. Mansilla, con el aporte de Franco Gamboa y Pamela Alcocer.
- *"MAS legalmente, IPSP legítimamente". Ciudadanía y devenir Estado de los campesinos indígenas en Bolivia*, coordinada por Fernando García, con la contribución de Luis Alberto García y Marizol Soliz.
- *Nación, diversidad e identidad en el marco del Estado Plurinacional*, coordinada por Daniel Moreno, con el aporte de Gonzalo Vargas y Daniela Osorio.
- *Construcción simbólica del Estado Plurinacional de Bolivia. Imaginarios políticos, discursos, rituales y celebraciones*, coordinada por Yuri F. Tórrez con la contribución de Claudia Arce.

- *Pachakuti: El retorno de la nación. Estudio comparativo del imaginario de nación de la Revolución Nacional y del Estado Plurinacional*, coordinada por Vincent Nicolas con el aporte de Pablo Quisbert.
- *Paisaje, memoria y nación encarnada. Interacciones* ch´ixis *en la Isla del Sol*, coordinada por Mario Murillo, con el aporte de Ruth Bautista y Violeta Montellano.
- *Lejos del Estado, cerca de la nación. Ser boliviano en el Beni en tiempos del Estado Plurinacional*, coordinada por Wilder Molina, con el aporte de Tania Denise Cortez y Evangelio Muñoz.

Estamos seguros que los lectores de estas importantes y diversas obras disfrutarán de su contenido y mirarán el futuro de la Nación boliviana con esperanza.

Godofredo Sandoval
Director del PIEB

Prólogo

Tres autores, H. C. F. Mansilla, Pamela Alcocer y Franco Gamboa, nos ofrecen un novedoso trabajo documentado de reflexión —con casi tres centenares de entradas bibliográficas consultadas— sobre la compleja relación entre identidad y globalización, entre particularismo y universalismo, a partir del caso boliviano que, según ellos, es "uno de los ejemplos más interesantes y originales a nivel mundial de la colisión entre la expansión de los principios globalizadores universalistas y el renacimiento de valores particularistas autóctonos".

Desde la perspectiva de la denominada "narrativa analítica", los autores desarrollan un análisis crítico de los discursos y fenómenos ideológicos de nuestro país formulados por varios pensadores. Dos de ellos, sobre todo Franz Tamayo y Fausto Reinaga, concentran la atención de los investigadores hasta las discusiones de la Asamblea Constituyente, en particular, los conceptos y propuestas planteados en los debates de la Comisión Visión de País. También analizan los aspectos más destacados del imaginario colectivo en torno a la construcción de la nación boliviana, configurada desde su fundación por el universalismo de raíz occidental y recientemente cuestionada por la perspectiva del pensamiento indianista.

Tales reflexiones son pasos pioneros de un tema poco estudiado a pesar de su importancia estratégica para la construcción de la sociedad y Estado nacionales, a partir de sus virtudes comunes y su diversidad social, cultural, política y geográfica. Las constataciones, sugerencias y conclusiones del estudio enriquecen la comprensión del proceso cultural y político del país, al igual que otras propuestas —aunque, por cierto, no son el objeto de análisis de esta investigación— como

las que emergen el pensamiento katarista desde la década del 70 del siglo pasado y algunas otras de la izquierda marxista del país.

El trabajo de estos investigadores es un balance crítico muy sugerente centrado en las tensiones desarrolladas en la relación entre el pensamiento indianista, como un caso concreto de la visión particularista, y la globalización; hasta llegar a la crítica de la propuesta del Estado Plurinacional tipificado, por los autores, como un conjunto de "máscaras que ocultan las continuidades históricas". Destacan los aspectos sobresalientes de la conformación de una identidad nacional compleja, plural, propia; pero en constante reconfiguración y en un "proceso de sincretismo".

Otra hipótesis sugerente en la investigación es la constatación de la ausencia de cambios sustanciales en "el carácter que adquieren los conflictos socioculturales, políticos y económicos en la estructura social boliviana que marquen una gran diferencia entre el periodo 1982-2005 y el denominado proceso político de cambio del Estado Plurinacional durante 2006-2014 [...]". Para los autores, el modelo del Estado Plurinacional es un sustento insuficiente para la posible construcción de una identidad pluricultural.

En el plano político, el resultado de la influencia de los vectores particularistas no habría logrado transformaciones estructurales significativas o, como reclamaría Fausto Reinaga, la instauración de un Estado indio, sino sólo "la colocación de otra máscara". Es decir, sobre una sociedad de antiguas y persistentes desigualdades, injusticias y discriminaciones, sólo se habría intentado instaurar un "Estado anómico", sin haber resuelto las viejas fracturas de la dinámica colonial de Bolivia. En términos kataristas, el intento de transformación propugnado por quienes enarbolan el proyecto del Estado Plurinacional y del Vivir Bien sólo habría reformado y modernizado las tradicionales condiciones de la sociedad y Estado aprisionados en las condiciones del colonialismo interno. Los cambios apenas se limitarían a algunas modificaciones simbólicas y sin haber generado las condiciones básicas para la construcción de una democracia intercultural y una economía plural, otras dos categorías del pensamiento katarista desde la década de los 70 del siglo pasado.

Los autores proponen conclusiones interesantes. En primer lugar, apoyados en experiencias de otros países, afirman que el sentido de una posible refundación estatal debería ser una "civilización sincretista", parecida a las pautas sociales y culturales entremezcladas de los centros urbanos de Bolivia. Los tradicionales enfoques de identidades homogeneizadoras impuestas y de rebeliones identitarias orientadas hacia la fragmentación no serían alternativas serias ni viables para el país. Sería necesaria la revalorización del Estado como un actor imprescindible en la relación interestatal e internacional, por su carácter agregador y unificador, por su naturaleza de actor racional y por su relevancia en asuntos de seguridad y de poder militar.

Luego, llama la atención el énfasis que ponen los autores en la lejanía de los jóvenes a la propuesta del Estado Plurinacional: "La gente joven no ha cultivado una nueva subjetividad política favorable al Estado Plurinacional". La juventud, al parecer, sería un sector social más proclive a las influencias de las corrientes globalizadoras que a los esfuerzos del renacimiento de las identidades particulares.

Después del análisis de los documentos y los discursos de la Asamblea Constituyente, los investigadores concluyen que las discusiones sobre estos temas se redujeron a la Comisión Visión País. En las reuniones plenarias, nos dicen, "no hubo ningún debate intelectual acerca del texto constitucional".

Por otra parte, el estudio nos dice que el indianismo, como portador de las concepciones particularistas, adquirió mayor impulso porque "utilizó la crisis del sistema de partidos en la democracia representativa para denostar a la Nación boliviana, fomentar el conflicto y revitalizar la fragmentación étnica y cultural". Aquí surge una duda: ¿el impulsor de esa denostación y de la revitalización de la fragmentación étnica y cultural fue el sujeto indianista o el activismo izquierdista tradicional que, en una hábil jugada de marketing electoral y oportunismo histórico, instrumentaliza elementos de los discursos indianista y katarista?

Por eso, el trabajo de Mansilla, Alcocer y Gamboa genera pistas interesantes para indagaciones futuras. Por ejemplo, cabe la posibilidad de preguntarnos si el discurso particularista, tipificado como

indianista en la investigación, sea una treta o "un ardid discursivo" de la izquierda marxista para inscribir en la agenda social, electoral y gubernamental, conceptos como los siguientes: Estado Plurinacional (la "nueva máscara" que encubre la manipulación en favor de un proyecto de poder autoritario); la Asamblea Constituyente (el "anhelo inconcluso" de la izquierda indigenista, no del indianismo); la nacionalización de los hidrocarburos (tradicional bandera de los grupos nacionalistas de izquierda); los proyectos desarrollistas (propios del desarrollismo economicista e industrialista) y el Vivir Bien (el nuevo "ardid discursivo" para proseguir con las tragedias medioambientales del extractivismo histórico). Pregunto: ¿el viejo sujeto izquierdista y obrerista no se habrá mimetizado detrás de la apariencia de un supuesto sujeto revolucionario indígena?

Estos conceptos y otros propios del discurso predominante actual, estarían afiliados no tanto a un pensamiento indianista sino indigenista cuyo certificado de nacimiento se firmó en Pátzcuaro (México) en 1940. El marxista peruano José Mariátegui, el boliviano Franz Tamayo y partidos importantes como el peruano APRA de Víctor Raúl Haya de la Torre, el Partido Revolucionario Institucionalista (PRI) de México o el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) de Bolivia son militantes de esta tendencia y además, estos últimos, traductores del pensamiento indigenista en diversas políticas públicas.

En cambio, el indianismo, bien representado por Fausto Reinaga en esta investigación, tiene como rasgos básicos el fundamentalismo étnico, la negación de Bolivia como realidad histórica, social, cultural y política, la construcción de una Bolivia india y la repulsa a cualquier elemento occidental. Sus eventos fundacionales fueron los dos congresos de antropólogos de Barbados y la difusión internacional de sus ideas y propuestas a través del Consejo Mundial de Pueblos Indígenas (CMPI) y el Consejo Indio de Sudamérica (CISA), cuyos representantes nacionales fueron varios líderes indianistas bolivianos, algunos de ellos mencionados en este trabajo.

Justamente, a fin de diferenciarse y superar el reduccionismo etnicista del indianismo de Fausto Reinaga y el reduccionismo clasista de la izquierda marxista, se configuró el pensamiento katarista. El indianismo, como bien dicen los autores, se concentró "en la reivindicación de

todo tipo de particularismos", mientras que el pensamiento katarista, desde la recuperación de las garantías constitucionales de la década de los 70 y desde una perspectiva democrática, contribuyó con algunos conceptos novedosos: lucha anticolonial, colonialismo interno (en un proceso diferente al del mejicano Pablo González), Estado y sociedad coloniales, democracia intercultural, economía plural, transformación del Estado colonial, construcción del Estado pluricultural y multiétnico, educación intercultural y bilingüe, salud intercultural y otros.

Por ejemplo, en la propuesta de la denominada "revolución educativa" y plasmada en la Ley Avelino Siñani-Elizardo Pérez, confluyen la negación de la autonomía de la educación de la izquierda marxista (educación definida como fenómeno social con finalidad política), la añoranza indianista de un pasado de virtudes y la instrumentalización indigenista para asimilar a los indígenas al proyecto revolucionario socialista. Las acciones improvisadas del Ministerio de Educación y la fraseología de los "objetivos holísticos", la "educación para el vivir bien" y la "educación del modelo sociocomunitario productivo" configuran un "ardid discursivo" de la izquierda indigenista.

La investigación que comentamos, al criticar las serias limitaciones de las visiones particularista o universalista, perfila una perspectiva abierta a una compleja construcción plural de una identidad nacional también compleja. ¿Identidad plurinacional? Al parecer, según los investigadores, esta perspectiva no es suficiente. Además, añado, lo plurinacional en el discurso y en la práctica se reduce a una treta discursiva y acciones discriminadoras y etnocéntricas.

Una muestra de la complejidad de la realidad étnica del país es la autodefinición y autopertenencia de la población mestiza. Según el Barómetro de las Américas de 2012, el 66 por ciento de la población boliviana autodefinida mestiza afirma, a su vez, pertenecer a un pueblo indígena. Esta percepción demuestra la equivocación del pensamiento fundamentalista étnico. La lectura de la realidad étnica del país muestra un evidente entrecruzamiento complejo y dinámico de identidades.

Podemos añadir una mayor complejidad a esta percepción, si tomamos en cuenta que las identidades son construcciones sociales

y políticas. Según el mismo Barómetro de las Américas, al comienzo de la gestión del actual gobierno ser indígena había adquirido un alto prestigio. Sin embargo, a partir de la segunda gestión y, sobre todo, después de la represión a la marcha en defensa del Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécure (TIPNIS), la declinación es notoria. Un fenómeno similar sucedió en México, en relación a la insurgencia zapatista. La ilusión de una propuesta democrática, de pluralidad respetuosa en lo cultural y étnico, acabó en una desilusión autoritaria.

En fin, el trabajo de Mansilla, Alcocer y Gamboa genera éstas y otras muchas pistas de investigación. Efectivamente, estamos ante "una disyuntiva complicada". La construcción de identidades colectivas, diversas, complejas y contradictorias, implica movimientos armónicos y complementarios junto a conflictos influidos por el contexto de una globalización inexorable. El mejor reconocimiento al trabajo de estos tres autores será proseguir esas pistas con nuevas indagaciones y con el mismo espíritu crítico y analítico utilizado por ellos.

Víctor Hugo Cárdenas
Educador

Introducción

El propósito central de esta investigación fue analizar la compleja disyuntiva en que se halla Bolivia entre los procesos de globalización, por un lado, y la afirmación de las identidades colectivas que no se sienten partícipes de la civilización occidental, por otro. Bolivia ha estado siempre partida, por lo menos en dos partes: aquella Bolivia de raíz y orígenes indígenas, versus el perfil de una Bolivia que aspira a ser parte del contexto mundial de la modernidad occidentalizada. Esta mirada estuvo presente desde las críticas del indianismo como los abordajes de Fausto Reinaga y Franz Tamayo, además de las perspectivas de los teóricos de la Revolución Nacional, como las ideas de Carlos Montenegro. El país sería un péndulo que se mueve entre el mundo indígena sojuzgado y oprimido y el ámbito de la modernidad globalizadora y entre los deseos de construir una Nación incluyente y los intentos de las castas oligárquicas que buscan imponer una lógica de poder elitista y excluyente.

Este trabajo no es una reconstrucción exhaustiva de la temática mencionada ni de los subtemas aquí tratados. El objetivo fue estudiar los aspectos centrales del imaginario colectivo de los principales conflictos en torno al desarrollo de la Nación en Bolivia, estableciendo una hipótesis provisional acerca de los vínculos y las tensiones que se han establecido entre el proceso de globalización (de carácter moderno, capitalista y universalista), y la preservación de valores autóctonos (a menudo de cuño particularista, colectivista y premoderno), que contribuyen a la conformación de una identidad nacional propia pero en constante reconfiguración. En este sentido, no ha existido una transformación profunda del carácter que adquieren los conflictos socio-culturales, políticos y económicos en la

estructura social boliviana que marquen una gran diferencia entre el periodo 1982-2005 y el denominado *proceso político de cambio* del Estado Plurinacional durante el periodo 2006-2014 con la llegada del Movimiento al Socialismo (MAS) al gobierno.

Es de conocimiento en el mundo académico que toda teoría de la modernización y la modernidad defiende un punto de equilibrio principal: el capitalismo y los procesos de industrialización se han expandido de manera global para conformar un modelo de desarrollo único al cual aspiran e imitan las sociedades dependientes. La modernidad también se identifica con el pensamiento occidental donde predomina la razón instrumental y científica que asume como poder de transformación a las capacidades del Estado y las fuerzas productivas para establecer un paradigma ideal de desenvolvimiento universal. Las sociedades industriales y potencias económicas marcarían el rumbo por el cual desean transitar también las sociedades dependientes. El universalismo es, entonces, un proceso histórico que se cree ejemplar y que posee el signo dominante de la cultura y el mercado mundial como características específicas del progreso occidental.

Por otra parte, el escenario de los particularismos es un terreno identificado con las tradiciones pero, sobre todo, con las identidades supuestamente originarias que responden a las dinámicas de pertenencia étnico-indígena y cultural. Este ámbito está inmerso en el pasado ancestral del cual, presumimos, todos provenimos como realidad primigenia que también demanda el reconocimiento de su grandeza como la civilización Tiahuanacota o el Imperio Incaico. El mundo de las culturas particulares tuvo que sobrevivir, tanto a la colonización española, como al dominio capitalista contemporáneo. Las identidades colectivas de este escenario son, en el fondo, las relaciones de pertenencia a lo verdaderamente boliviano, kolla, amazónico o multicultural que espera siempre ser rescatado como la única arma de diferenciación y conflicto para enfrentar los golpes discriminadores del universalismo dominante a escala global.

La hipótesis de este estudio pudo ser confirmada al afirmar que los procesos de gobernabilidad del sistema democrático representativo ingresaron en una crisis impresionante mostrando, al mismo tiempo, los rasgos de una conducta intolerante manifestada por los partidos

políticos entre 1985 y 2005, en términos de la no aceptación de "lo otro representativo", surgiendo así el carácter de una discriminación sistemática con respecto a los movimientos indígenas. Aquí emergió una contradicción importante porque la gobernabilidad negociada entre los partidos políticos del sistema democrático opacó los clivajes étnicos y minimizó los problemas irresueltos en relación con la construcción de la Nación boliviana. En consecuencia, el periodo de los "pactos gobernables" (1982-2005) se divorció del reconocimiento estructural de la diversidad multicultural que intentaba también acceder al poder. Esto fue convirtiéndose en el caldo de cultivo ideal para el reingreso con ímpetu del indianismo y la fundación del nuevo Estado Plurinacional en el periodo 2006-2013, el cual tampoco estuvo exento de otra forma de crisis de identidades colectivas, fruto de las influencias que plantea la globalización económica y cultural donde Bolivia está inevitablemente inserta.

La lucha entre el universalismo y los particularismos étnico-culturales son una constante en la historia de Bolivia y América Latina porque transmiten los intentos de cualquier país por acomodarse, tanto a la modernización, como a los esfuerzos por combinar una especie de ética india o fuerza multicultural, con las tendencias actuales del mercado y el desarrollo económico y tecnológico. Aparentemente, el puente entre el universalismo y los particularismos está siendo tendido por la democracia, razón por la cual las identidades indígenas reclaman el ejercicio de su propio poder político.

Estas temáticas son estudiadas en el marco de una *narrativa analítica*, que basada en aspectos y criterios cualitativos, intenta *comprender* (y no menospreciar) las tensiones múltiples que se dan en la Bolivia actual. Los modos de proceder de la narrativa analítica han sido avalados por las prácticas actuales en ciencias sociales. Uno de ellos es el análisis crítico de los discursos ideológicos, como ha sido desarrollado por varias corrientes de la politología y sociología críticas. Otro es la reconstrucción del trasfondo y los contextos de tales discursos, mediante el análisis de documentos y expresiones ideológicas, que es usual en las disciplinas hermenéuticas.

Podemos aseverar que el país brinda uno de los ejemplos más interesantes y originales a nivel mundial de la colisión entre la expansión

de los principios globalizadores universalistas y el renacimiento de valores particularistas autóctonos. Al mismo tiempo, se intentó detectar las *limitaciones del universalismo* y las *carencias del particularismo* en el caso concreto que constituye la Bolivia del presente. Por ello, uno de los objetivos específicos de este estudio ha sido analizar los fenómenos ideológico-culturales del imaginario colectivo en la Bolivia contemporánea, a los que se atribuye una marcada singularidad, pero mostrando simultáneamente, en una visión crítica, que dicho imaginario tiene ciertos rasgos de continuidad con las herencias culturales anteriores. El telón de fondo es, como lo formuló Xavier Albó, la "confrontación entre la concepción más modernizante pero excluyente de la Nación-Estado en Bolivia y la reemergencia de los pueblos originarios, presentes pero invisibilizados en ella". Esta perspectiva fue formulada en muy distintas variantes y terminologías en los últimos cien años, por lo menos desde los escritos pioneros de Franz Tamayo, perspectiva que tiene como trasfondo la teoría que hoy se denomina como colonialismo interno.

Precisamente, el método de investigación exigió una cuidadosa revisión del desenvolvimiento histórico del problema de la Nación en ideólogos destacados como Tamayo y Fausto Reinaga, debido a su impacto decisivo en la estructuración de las teorías bolivianas sobre la descolonización. Sin embargo, la narrativa analítica demanda, a su vez, el estudio del tipo de decisiones que los actores sociales tomaron en diferentes procesos políticos, sobre todo haciendo énfasis en la histórica Asamblea Constituyente del periodo 2006-2007. En este evento de vital importancia tuvo lugar el nacimiento del Estado Plurinacional, impulsado especialmente por los movimientos indígenas y algunos ideólogos del MAS. De cualquier manera, las decisiones asumidas no siempre se orientaron hacia el rumbo que el país hubiera esperado, pues aparecieron mayores conflictos y rupturas que pusieron en duda la viabilidad de la Nación boliviana.

La investigación realiza, por lo tanto, un balance crítico-analítico de estos enfoques en combate: indianismo y globalización; Estado Plurinacional y máscaras que ocultan las continuidades históricas relacionadas con las identidades particularistas y los influjos universalistas de la actualidad. Estos choques se han convertido en el *sentido común* teórico de amplios sectores sociales en Bolivia. Un sentido

común, por más extendido que esté y por más representantes doctrinales que tenga ("la cara oculta de la modernidad"), no se halla por encima de la crítica científica. Las variantes teóricas del mismo dan a conocer los anhelos postergados de una buena parte de la población boliviana, y por ello denotan una gran legitimidad. Pero a menudo esta "consciencia subalterna", sobre todo de los pueblos indígenas, pasa por alto los designios profundos de los sectores populares que dice reflejar, designios que incluyen postulados enteramente comprensibles, como alcanzar el nivel de vida de las naciones altamente desarrolladas e imitar sus modelos de consumo y ocio. Aquí se percibe la poderosa incursión de valores normativos de la globalización.

Por ello, estos perfiles ideológicos deben ser sometidos a una crítica meditada que proviene de los avances de las ciencias sociales. Esta investigación demuestra que hoy, en el primer cuarto del siglo XXI, todavía son discutibles las condiciones de posibilidad de construir una identidad pluri-cultural en el periodo democrático, que tenga como base de sustentación únicamente al nuevo Estado Plurinacional en Bolivia. Éste no es una realidad institucional existente, sino una propuesta establecida en la Constitución Política aprobada el año 2009, además de representar el baluarte ideológico de las corrientes de izquierda indianista presentes en el MAS que tomaron el poder en las elecciones de 2005. El Estado Plurinacional es, asimismo, una justificación para reivindicar el derecho de los pueblos indígenas a tomar decisiones, gozar de autodeterminación y visibilizar sus derechos con plena representatividad política, poniendo fin a siglos de discriminación racial. El problema radica en que el planteamiento del Estado Plurinacional también tiene una tendencia hacia la "fragmentación de identidades" colectivas y étnicas en Bolivia, lo cual anula la necesidad de revitalizar la unidad como una identidad nacional capaz de enfrentarse a los embates de la globalización contemporánea.

El resultado de una refundación estatal no debería ser la fragmentación, sino el progresivo ingreso hacia una civilización sincretista, como ha sido la experiencia reiterativa de la historia universal y específicamente la del Nuevo Mundo. Esta cultura sincretista predomina, hoy en día, dentro del ámbito urbano boliviano, que ya es mayoritario en el país. Los datos del último Censo Nacional de Población y Vivienda 2012 ratifican una Bolivia mayoritariamente urbana con grandes

orientaciones hacia la metropolitanización. Con alguna probabilidad y seguridad se puede alegar que la ideología oficial, las doctrinas de la descolonización y los esfuerzos similares por construir una identidad popular diferente (de la que prevalecía hasta 2005), no podrán sustraerse de la enorme influencia normativa que irradia la cultura globalizadora occidental y urbanizada. Mientras que el Estado Plurinacional fragmenta las identidades colectivas a partir de la entronización de los particularismos ancestrales, la globalización con su especial cosmopolitismo termina por instaurar otro tipo de fragmentación asentado en las identidades solamente individualistas. Ambas direcciones de la fragmentación desarrollan una serie de obstáculos que impiden el fomento de una unidad confiable del Estado Nación en el país.

Por consiguiente, el análisis de la controversia entre particularismo y universalismo resulta muy importante para comprender los dilemas centrales de las identidades colectivas, así como para captar el trasfondo del resurgimiento de concepciones indigenistas e indianistas y la divulgación de un profundo, y también comprensible, efecto anti-occidentalista en el área andina. En todo el estudio tenemos como telón de fondo el tema de la identidad colectiva; éste se encuentra signado por la existencia de varios conflictos trabados entre sí:

a) La polémica entre la preservación de lo tradicional y ancestral, por un lado, y la adopción de lo moderno y occidental, por otro.

b) La controversia entre los valores indigenistas y las normativas universalistas.

c) La hostilidad entre una élite urbana privilegiada y los dilatados sectores indígenas rurales, que combaten una discriminación secular y se sienten excluidos, buscando fundar su propio Estado.

d) La contienda entre diferentes comunidades étnico-culturales por recursos materiales cada vez más escasos y, simultáneamente, las pugnas por la ampliación de los espacios de hegemonía política, donde destaca específicamente el proyecto hegemónico del MAS junto a Evo Morales.

Para aprehender adecuadamente esta compleja temática, ha sido indispensable realizar un análisis de la abundante producción bibliográfica boliviana en las últimas décadas. En general, hemos analizado una tendencia que podríamos llamar "reivindicativa" a favor de la autonomía política de las identidades étnicas y la primacía de los movimientos indígenas en la dinámica del poder de la democracia boliviana. Desde un comienzo, esta corriente estuvo vinculada a concepciones vitalistas y teluristas, que ahora han adoptado características deconstructivistas y relativistas, como se aprecia sobre todo en las teorías de la descolonización.

Según el argumento central de estas concepciones, la europeización y occidentalización de América Latina han representado un enorme ímpetu homogeneizador, como los imperialismos español, británico y norteamericano, los cuales habrían aplastado la heterogeneidad de los pueblos prehispánicos y de los modelos civilizatorios posteriores, destruyendo así el carácter de *hogar familiar* que habrían tenido previamente las comunidades políticas premodernas.

Por otra parte, esta producción teórica parece tener ahora un cierto apoyo del Estado (por medio del Viceministerio de Descolonización, fundado en 2008). Se trata de documentos estimulantes y controvertidos porque revelan el núcleo de la doctrina sobre el indianismo que parece propalar el gobierno central del MAS, presente en el poder desde hace ocho años (2006-2014). Las teorías sobre la descolonización tienen una amplia historia, desde los clásicos sobre la problemática, hasta los productos intelectuales de las jóvenes generaciones. Estos escritos constituyen una especie de alegato contra la modernidad occidental, por ser esta última la manifestación de algo insoportablemente complejo e insolidario. Además, los teóricos de la descolonización impulsan la fragmentación étnico-cultural como un rescate de la diversidad, descuidando los impactos del ámbito internacional de la globalización que afectan al desarrollo particular de la estructura social boliviana, sobre todo en sus dimensiones económicas y políticas. Muchos de los autores y dirigentes entrevistados se destacan por su radicalidad verbal, reiterando ideas formuladas hace mucho tiempo, entre las cuales se destacan los enfoques de Fausto Reinaga, ideólogo a quien estudiamos con detenimiento.

La mencionada esfera de los valores de orientación ideológica ha estado siempre influida por conceptos que se transforman posteriormente en el *sentido común* de una sociedad o de un importante sector social. Este es, en el fondo, el propósito de un nuevo proyecto hegemónico: lograr que la descolonización y el Estado Plurinacional de corte indianista se conviertan en un lenguaje común y en un sentido de identificación de los pueblos originarios con el denominado "proceso de cambio" del MAS y el liderazgo de Evo Morales. De aquí que la Constitución Política tenga un aire indianista muy evidente, cuyas raíces se remontan a la crítica *reinaguista* del mundo colonial; empero, las raíces históricas de las teorías sobre la descolonización muestran también varias limitaciones cognoscitivas sobre un fenómeno muy importante: la *combinación y vinculación* de temas de la resistencia indígena a la cultura occidental-racionalista y liberal-democrática. En esta investigación demostramos que Reinaga fue el puntal decisivo para fortalecer las ideas sobre el fin del Estado Nación en Bolivia y el inicio de visiones afiliadas al relativismo de valores y a la deconstrucción teórica postmodernista. El concepto de Estado Plurinacional es un ideologema completamente postmoderno y políticamente muy atractivo para generar demandas que provengan directamente de los pueblos indígenas que tienen ambiciones de poder.

Así surge un problema que podemos llamar clásico: la brecha entre retórica y realidad, entre el discurso intelectual y político, de una parte, y la esfera de la praxis cotidiana, por otra. Este aspecto, que siempre interesó a la filosofía y a las ciencias sociales, nos da luces en torno a las tensiones entre el campo de las ideologías, las esperanzas y las visiones del futuro —como las contenidas, así sea indirectamente, en las teorías de la descolonización y afines—, por un lado, y el accionar diario de los habitantes del país, por otro.

Para ilustrar esta problemática podemos enfatizar, sin riesgo de una grosera equivocación, la relevancia práctico-política de la modernidad entre los sectores poblacionales a los cuales están dirigidos los enfoques de la descolonización. Esos sectores tienen como meta normativa, a menudo de forma espontánea, una modernidad económica y tecnológica, que también a nivel mundial posee una fuerza considerable, de la cual la sociedad boliviana —en todos sus

estratos sociales, grupos étnicos y opciones culturales— no se puede eximir, por lo menos parcialmente. Desde el punto de vista de la globalización, sobre todo a través de la expansión de la tecnología, el Estado Plurinacional irá ensamblándose con el avance del mercado mundial y, en este sentido, todavía no resulta muy claro si el denominado "proceso de cambio" satisface ampliamente las expectativas de las generaciones jóvenes entre los quince y veinticinco años. Éstas van despolitizándose continuamente en las áreas urbanas y rurales, pues se identifican mucho más con la renovación de la tecnología a su alcance, desarrollando así un conjunto de identidades artificiales ligadas al consumismo y a las expresiones de una sociedad materialista. La gente joven no ha cultivado una nueva subjetividad política favorable al Estado Plurinacional.

Muchas identidades juveniles se caracterizan por una apatía respecto a la democracia, junto con la necesidad de convivir con otras identidades de corte social-étnico. El proyecto hegemónico del MAS, y las ambiciones de varios teóricos indianistas para convertir a la descolonización en un sentido común bien apreciado, no han resuelto el choque generacional entre aquellas clases sociales que buscan una legítima transformación de las estructuras sociales y económicas, versus las generaciones jóvenes de toda laya, bastante dependientes del consumismo. Las capas juveniles urbanas de origen indígena también han adoptado los sustanciales valores de orientación de proveniencia moderna-occidental, sobre todo en los terrenos de la elección profesional-vocacional, el campo de la diversión y el ocio. Simultáneamente, este imaginario colectivo está determinado hasta cierto grado por la democracia moderna, lo que incluye la diversidad de valores de orientación y una cierta tolerancia fáctica con respecto a una realidad multicultural. Bolivia está expuesta a las influencias de tendencias indigenistas e indianistas, aunque la consecuencia resultante, al mismo tiempo, sea de tensiones y conflictos.

Un punto interesante de investigaciones similares a la nuestra ha sido mostrar la existencia de incongruencias cultural-políticas en medio del llamado "proceso de cambio", que las teorías de la descolonización y afines no entran a analizar, como la pervivencia de una estructura social jerárquica y desigual, conformada por

estratos privilegiados en todo sentido[1]. La construcción de un orden igualitario y solidario ha quedado como un mero propósito programático y el programa político de la descolonización no contempla una propuesta de políticas públicas para aliviar la desigualdad, sino que se contenta con la polarización clasista y cultural para promover un "ajuste de cuentas" con el colonialismo interno. Existe, además, un divorcio creciente entre el propósito orientado hacia la equidad, y las realidades cotidianas signadas por el neo-extractivismo en el campo de los recursos naturales y por las políticas económicas, donde destaca un carácter relativamente convencional, rutinario y reformista occidental.

La revisión crítica de lo ya publicado nos ha mostrado la calidad y originalidad de las contribuciones bolivianas a esta temática, haciendo honor a la diversidad teórica o avivando el terreno de las dudas científicas sobre la temática de investigación. En general, afirmamos que desde los comienzos del siglo XX, las preocupaciones teóricas y políticas sobre la Nación en Bolivia dieron cabida a la participación de lo más destacado de la intelectualidad boliviana, pasando por los dilemas planteados por la Revolución Nacional de 1952 y concluyendo en el período del régimen democrático contemporáneo, que reactualiza las reflexiones sobre la Nación, pero desde una óptica relativista que colinda permanentemente con la incertidumbre.

Han aparecido numerosos estudios que permiten situar la discusión boliviana dentro un contexto supranacional muy amplio, donde se discuten enfoques, teorías y postulados que nos ayudan, además, a comprender el trasfondo histórico-cultural de la ya mencionada

1 Ver: Gasparini (2013). Este informe afirma de manera rotunda que Bolivia es la "campeona de la desigualdad" en toda América Latina, abriendo el debate en torno a cómo debe superarse un doble error: ser una economía pobre y al mismo tiempo no reducir los márgenes de desigualdad que empeoran la pobreza. Desde que se difundió el planteamiento del Estado Plurinacional en 2008, el gobierno de Evo Morales no ha propuesto ningún tipo de estrategia boliviana de reducción y lucha contra la pobreza. En el periodo 1993-2003, era el Banco Mundial quien guiaba la entonces conocida Estrategia Boliviana de Reducción de la Pobreza (EBRP). Los indianistas siempre han descartado estas políticas por ser colonialistas, sugiriendo la "teoría del vivir bien", supuestamente afincada en el pasado cultural de los pueblos originarios.

tensión entre indigenismo / indianismo, por un lado, y las coerciones de la globalización, por otro. Textos importantes analizan, por ejemplo, el alcance y los aspectos limitantes y a veces regresivos que están asociados al renacimiento de las identidades colectivas en el Tercer Mundo. Pero también hay variados trabajos que nos dirigen hacia una dimensión importante en la actualidad: la existencia de modos de pensar y de relacionarse con el otro que no están determinados por la lógica occidental y por los cálculos de costo / beneficio, como el pensamiento previo o paralelo a la razón de tipo occidental, basado en la experiencia cotidiana.

Como es lo usual en el ámbito mundial, en esta temática se han entrelazado concepciones histórico-culturales con preferencias e intereses políticos, lo que dificulta un análisis desapasionado. Tanto en el caso del renacimiento de los usos y costumbres indígenas, como en los casos de las grandes movilizaciones sectoriales, se pueden detectar tendencias politizadas para conseguir ventajas particulares bajo el manto de los intereses generales. Las discusiones sobre la multiculturalidad contribuyen a la aceptación democrática de todo tipo de diversidad pero tienen poca lucidez en torno al avance político de los grupos corporativos como el movimiento cocalero, los mineros cooperativistas, los sindicatos de gremialistas y los mismos sectores de la burguesía boliviana que dividen el proceso de construcción de unidad de la Nación y también fragmentan las identidades colectivas, desvaneciéndose el "interés general" o el "concepto de ciudadanía" de una democracia moderna y saludable.

Finalmente, hay que indicar la relevancia del análisis de los documentos emergentes de la Asamblea Constituyente, sobre todo de la Comisión Visión País. Los documentos de este organismo fueron los más representativos para nuestros fines, a causa de su carácter teórico-ideológico y porque exhiben las tensiones políticas que se suscitaron en la Asamblea, como los afanes de fundar el Estado Plurinacional y el estímulo de controversias en torno a la identidad nacional boliviana y a las identidades grupales diferenciadas. Estos documentos son de una gran riqueza temática y doctrinal, lo que contrasta con el conocido hecho de que en las plenarias de la Asamblea Constituyente no hubo ningún debate intelectual acerca del texto constitucional propiamente dicho. La Comisión Visión País produjo

una cantidad considerable de debates, resoluciones y proyectos, que hasta ahora no han sido objeto de estudios profundos en las ciencias sociales. El análisis de estos documentos nos dio luces sobre las esperanzas, las utopías y los planes políticos de importantes sectores sociales del país, pero también nos mostró sus prejuicios, contrariedades e insuficiencias.

Queremos manifestar, asimismo, nuestro cordial agradecimiento al Programa de Investigación Estratégica en Bolivia (PIEB), por el amplio apoyo financiero e intelectual y también a los comentaristas y críticos de nuestra investigación cuando estaba desarrollándose a lo largo del periodo 2013-2014. De ellos hemos aprendido mucho, aunque todos los errores de este trabajo son de nuestra exclusiva responsabilidad.

CAPÍTULO I

Las tensiones entre principios universales y valores particulares

1. Una temática compleja de alto valor emocional

La Bolivia contemporánea —como numerosas sociedades a lo ancho del planeta— está inmersa en una disyuntiva compleja en su configuración real y complicada en sus intentos de análisis: es la constelación básica que se deriva, hoy a nivel mundial, de las múltiples tensiones entre principios universales y valores particulares. O dicho más concretamente: Bolivia en la actualidad, como Estado Plurinacional, se halla situada entre el anhelo de preservar su identidad nacional[2] (y las identidades colectivas de sus distintas nacionalidades por debajo del nivel nacional), frente al poderoso impulso irradiado por la globalización, que exhibe en la actualidad rasgos determinantes de la economía capitalista y elementos culturales de un cosmopolitismo universalista. Se trata, evidentemente, de una problemática altamente diferenciada y que permite varias interpretaciones, pero sobre todo en el caso boliviano ha exhibido una particular polarización: aquellas posiciones que anhelan un "proceso de cambio" radical e inédito, frente a sectores moderados o abiertamente conservadores que tratan de dejar todo a la suerte de las estructuras del libre mercado.

En términos específicos, el presente trabajo quiere ser un aporte a la discusión de la tensión entre identidad y globalización, que constituye uno de los grandes temas actuales en las ciencias sociales.

2 Sobre el polisémico concepto de identidad nacional en relación con los fenómenos de globalización, ver, entre muchos otros textos: Arenas (1997: 121-131); Innerarity (2001: 225-236); Mires (2000: *passim*).

En estas últimas se pueden estudiar las rupturas civilizatorias, los cambios de paradigma y las modificaciones radicales que emergen en situaciones revolucionarias y que son publicitadas exitosamente por los gobiernos correspondientes. Una buena parte de la actividad de los cientistas sociales está consagrada a analizar esas alteraciones revolucionarias y los cortes epistemológicos correspondientes. Pero también se puede y se debe investigar los factores de continuidad pese a cambios y a ideologías radicales. Esta investigación es, parcialmente, una contribución en este sentido. Nos preguntamos, por ejemplo, cómo la mencionada tensión entre principios universales y valores particulares se engarza en Bolivia con la disyuntiva entre la preservación de la identidad nacional y los impulsos provenientes del proceso de globalización, puesto que la consolidación de la identidad nacional (y de las identidades sub-nacionales) tiene que ver, pese a las ideologías revolucionarias, con elementos de continuidad, es decir: de conservación de valores premodernos de orientación. Y, al mismo tiempo, el proceso de globalización presenta factores poderosos de cambio en los terrenos de la economía, la tecnología, los transportes y las comunicaciones, el diseño del ocio contemporáneo y hasta de la conformación de la estructura familiar.

La preservación del acervo cultural, por un lado, y los cambios radicales, por otro, no se hallan claramente distribuidos de acuerdo a un *continuum* derecha / izquierda, reacción / revolución, segmentos elitistas / sectores populares (hablando políticamente), sino entreverados de una manera mucho más compleja. Por ello, es pertinente colocar esta temática al inicio de este texto, aunque nuestro estudio sea, manifiestamente, una evaluación preliminar que concierne a una problemática mayor: el intento por sobrevivir como Estado y sociedad en una era de transformaciones tecnológicas y económicas que van fortaleciendo un sistema internacional jerarquizado, desigual y tendiente a la destrucción lenta pero progresiva, de los valores de equidad y derechos universales donde solamente parecen imponerse las potencias de Estados Unidos, los países de la Unión Europea y el nuevo poderío emergente desde India y China. Estos son los perfiles de la globalización realista con un fuerte énfasis de relaciones de poder.

Con respecto a la relativa continuidad de valores de orientación, el presente texto analiza un aspecto que promete un acceso *heurístico*

a la problemática. La mencionada esfera de los valores axiológicos —sobre todo los privilegiados por los teóricos de la descolonización y por enfoques afines— ha estado siempre influida por conceptos que literalmente flotan en el aire social. Muchos de ellos, algunos de importancia central, han sido expuestos en toda su radicalidad en los escritos de Fausto Reinaga, el pensador boliviano más importante del indianismo, cuyas tesis de transformación profunda ya habían adelantado los pormenores de un Estado indio donde resalten las fuerzas de autodeterminación del mundo andino. Por supuesto, muy poca gente del presente ha leído las obras de Reinaga, pero estas últimas condensan simultáneamente las esperanzas y los prejuicios de grandes sectores poblacionales, es decir: vigorosos elementos de preservación de lo pasado y conservación de pautas normativas de carácter pre-moderno, por un lado, junto a la aceptación tácita de las metas normativas occidentales en el campo técnico y económico, por otro. La tensión entre los principios universales y los valores particulares emerge claramente cuando Reinaga, ya en 1969, identificó los cuatro elementos de la civilización occidental que debían ser radicalmente rechazados y eliminados porque esclavizaban a los indios sudamericanos: "el derecho romano, el código napoleónico, la democracia francesa y el marxismo-leninismo" (Reinaga, 1969: 15)[3]. No hay duda, por otra parte, de que estos elementos, pese a su origen "occidental", representan también —debido a su carácter relativamente abstracto y general— construcciones teóricas y prácticas que pueden servir para configurar un orden racional en el sentido de evitar arbitrariedades consuetudinarias y debatir sobre opciones diferentes de futuro. Casi todas las teorías actuales de la descolonización y enfoques afines combinan un rechazo radical de las esferas política y cultural de la modernidad occidental con una aceptación, a menudo entusiasta, de los adelantos tecnológicos (el retorno a los ayllus pero con computadoras).

El cuestionamiento de la perspectiva europea en cuanto obligatoria y normativa, casi nunca llega al rechazo del progreso técnico, ni

3 La obra de Reinaga, dispar en su estructura y caótica en la argumentación, carece de la calidad argumentativa académica que se requiere para ser considerada como una "gran teoría" por el ámbito universitario, pese a su notable originalidad. Ver Centeno y López-Alves, 2001.

a los lados oscuros de la racionalidad instrumental, sobre todo en el terreno del cambio climático y las catástrofes del medio ambiente, debido a que las posiciones indianistas únicamente se contentan con los ritos de salutación y homenaje a la Madre Tierra, sin analizar ningún aspecto de la vida diaria en la realidad agraria, donde se utiliza ampliamente pesticidas y otros productos tecnológicos para adaptarse al mercado global de alimentos. Por ello, las teorías contemporáneas de la descolonización, más cautelosas, hablan de modernidades múltiples que deben ser estudiadas y aceptadas (Ministerio de Culturas, 2011; fBDM, 2009; Untoja Choque, 2012: 69-115).

La crítica del mundo colonial en particular y del occidental en general, iniciada por Fausto Reinaga y continuada, en muchas vertientes y variantes por las teorías de la descolonización y enfoques afines, es muy instructiva para comprender una de las dimensiones principales del proceso sociopolítico que vive Bolivia desde comienzos del siglo XXI. Los escritos de estas tendencias nos ayudan a entender las expectativas de importantes sectores sociales, como los urbanos de origen indígena y de urbanización reciente. Contribuyen, asimismo, a separar la noción de *indigenismo* (y las posibles políticas públicas vinculadas con éste) del concepto de *indianismo* (y las políticas públicas que supuestamente podrían extraerse de esta concepción). Aunque se trata de una diferencia poco clara y cambiante según los contextos culturales, se puede aseverar con reservas que el indianismo representa la tendencia existente entre los propios indios a la autonomía política y a la independencia cultural, mientras que el indigenismo constituye un intento paternalista surgido por fuera de las etnias aborígenes —"una literatura de mestizos" (Ibarra, 1999: 74, 88-89)— que propugna la mejora de las mismas mediante su aculturación y por medio de la imitación de los modelos occidentales[4]. La evolución política y cultural del país desde el inicio del presente siglo ha fomentado, entre otras consecuencias, el florecimiento de una amplia gama de ideologías indigenistas e indianistas (Quispe, 2011), que se han fusionado con fragmentos de teorías revolucionarias y nacionalistas de aparición previa. Uno de los frutos teóricos es la doctrina de la descolonización, que con muchas

4 Sobre la diferencia entre indigenismo e indianismo ver: Alcina Franch, 1990: 38; Lavaud, 1992: 63-82.

variantes ocupa ahora un considerable espacio en la vida política y académica del país.

El debate en torno a los fundamentos aceptados *a priori* —a veces prelógicos— de esta doctrina es relevante porque una descolonización bien concebida y ejecutada, es vista por algunas corrientes radicales como la esencia del indianismo correctamente entendido (Apaza Calle, 2011: 70-71, 90). El retorno a la "verdadera patria" (*Ibíd.*: 76) sólo puede ocurrir mediante la "destrucción de los estados ocupantes vigentes en la actualidad" (*Ibíd.*: 87), lo que significaría "volver a la edad dorada de nuestros antepasados", a ese "paradigma ancestral", que es el "reencuentro de nosotros con nuestros antepasados" (*Ibíd.*: 90, 119). Aquí tenemos uno de los núcleos de toda la problemática: las tendencias indianistas militantes no han podido construir una meta normativa plausible para el futuro, que incluya elementos insoslayables de la civilización occidental moderna, y se refugian más bien en un "paradigma de la vida", que es concebido explícitamente como el retorno a la Edad Dorada de los antepasados, la cual pasa a conformar el modelo indiscutido del futuro. Iván Apaza Calle, que se considera el sucesor ortodoxo y autorizado de Fausto Reinaga, describe el conflicto entre el anhelo por la dignidad y por el reconocimiento, que ciertamente prevalece todavía en el seno de las comunidades indígenas bolivianas, y las dificultades de su satisfacción en un medio que se moderniza aceleradamente, es decir, que evoluciona según los parámetros de los Otros, dentro de la civilización occidental. El autor supone que la radicalidad extrema del texto o del enunciado es ya un testimonio de un pensamiento auténticamente indio (*Ibíd.*: 52-79). Aquí radica la importancia de los textos de estos autores, que articulan una temática de alto valor emocional y por ello muy importante para las comunidades involucradas. Lo emocional, sin embargo, intenta también unirse a lo político, es decir, a un proyecto de poder cuyas consecuencias prácticas, lamentablemente, tienen un alto contenido de violencia en potencia, perpetrada en contra de los opresores blanco-colonizadores.

Las opiniones del indianismo son ilustrativas porque con toda claridad exponen el fundamento de una teoría que con variantes más moderadas y más elaboradas, es ahora ampliamente difundida mediante la labor de los intelectuales indianistas acerca de las esencias

colectivas, inmutables al paso del tiempo, que determinan lo más íntimo y valioso de las comunidades indígenas —como la concepción de la Edad de Oro propia—, esencias que no son explicitadas racionalmente, sino *evocadas* con mucho sentimiento, como si ello bastara para intuirlas correctamente y fijarlas en la memoria colectiva de la población andina. En forma algo modificada, estas esencias se manifiestan en los elementos de sociabilidad, folklore y misticismo (la estructura familiar, los vínculos con el paisaje, los mitos acerca de los nexos entre el Hombre y el universo), que conforman, según varios autores actuales, el núcleo de la identidad colectiva andina y su dignidad ontológica superior con respecto a la denostada civilización occidental. Se trata de una evocación que hace renacer un tiempo y un mundo, y para ello hay que tener una empatía elemental *a priori* con ese universo, que no puede ser comprendido mediante un análisis racional *a posteriori*. Para entenderlo, dicen estos autores, hay que tomar partido por ese universo indígena, por sus habitantes, sus anhelos y sus penas.

Únicamente los revolucionarios, mediante su ética de la solidaridad y fraternidad inmediatas, pueden adentrarse en esa mentalidad. En el plano político-cultural, no en el técnico-económico, esta concepción propugna, en el fondo, la restauración del orden social anterior a la llegada de los españoles, orden considerado como óptimo y ejemplar, pues correspondería a una primigenia Edad de Oro de la abundancia material y de la armonía permanente, como en numerosas utopías clásicas. Pero esto significaría que el paradigma superior de evolución histórica, situado en un pasado mítico y del cual no hay testimonios fehacientes, estaría alimentado por "la imagen de los antepasados oprimidos" y no por "el ideal de los descendientes libres", como afirma el historiador mexicano Adolfo Gilly en un ensayo muy favorable a estas tendencias (Gilly, 2012: 75). Este retorno a la mítica Edad de Oro significaría, en realidad, reescribir la historia universal y negar muchos de sus resultados tangibles. Las versiones marxistas que ensalzan el mundo incaico y el despertar de la raza india para rebelarse contra la dominación gamonal, como la del pensador peruano José Carlos Mariátegui, tampoco resuelven la oposición entre universalismo e identidades particularistas, porque el oprobio indígena tendría, tarde o temprano, que desarrollar una "conciencia de clase moderna" para apoyar la revolución; dicha conciencia tendría

siempre una calidad moral superior, solamente por el hecho de haber estado dominada, tanto por el capitalismo como por el colonialismo en las haciendas de una sociedad señorial (Mariátegui, 1987: 21-86).

El debate sobre esta temática está colocado en la parte inicial de esta investigación porque la idea de una Edad de Oro propia —exenta de fenómenos de explotación, de prácticas discriminatorias y de las alienaciones modernas— fundamenta e ilumina la concepción de la meta normativa a la cual quieren llegar varias corrientes del indianismo[5]. Es una porción básica, asimismo, del imaginario popular: los agravios y las grandes penurias de la mayor parte de la población habrían empezado con la colonización española. Esta explicación puede tener, por supuesto, su cimiento de amarga verdad. Pero su repetición continua, vinculada a la visión embellecida de la época prehispánica, conforma uno de los mitos profundos del país. El mito, en este sentido, es un componente central para forjar las identidades indígenas en Bolivia, llenas de remembranzas trágicas por el pasado y con ansias especiales de estar a tono con la contemporaneidad modernizante.

Como en casi todos los modelos civilizatorios, también en territorio boliviano se han originado mitos y leyendas que son "la expresión de actitudes vitales, de sentimientos y de experiencias que se manifiestan como convicciones, cuya certeza es tal que pasan a ser tenidas como sagradas, como evidentes por sí mismas, situándose en un plano que las aleja de cualquier intento de crítica racionalizada. Los mitos influyen en el pensamiento y en el comportamiento de los pueblos con una pujanza que algunas veces los hace más poderosos que el pensamiento racional" (Francovich, 1987: 6). Como asevera Guillermo Francovich, los mitos son flexibles y se transforman también en creencias políticas e ideológicas de primer rango (*Ibíd.*: 16).

En Bolivia estos mitos profundos estuvieron asociados a la búsqueda de los llamados esencialismos nacionales, es decir a la indagación de los elementos inconfundibles y primigenios de la identidad

5 Para una descripción exhaustiva, pero fantasiosa de esa época, basada en los conceptos de "paraíso terrenal" y "el trabajo era una fiesta permanente", ver: Reynaga Burgoa, 1984, 1978.

nacional, y se han combinado a menudo con teorías teluristas, como las propugnadas en el siglo XX por Humberto Palza, Roberto Prudencio, Fernando Diez de Medina y Fausto Reinaga, quien afirmaba tajantemente que el indio es el único ser que representa a la tierra que piensa (Piñeiro Íñiguez, 2004: 305-307, 319-320; Rojas-Mix, 1997; Sobrevilla, 2006: 265-266). Esta *mística de la tierra,* como la denominó Francovich, no está en condiciones de definir claramente esas esencias prístinas y profundas, ni tampoco de describir adecuadamente cómo era la realidad fáctica de la Edad de Oro (Francovich, 1987: 33). En un paralelismo sintomático con los pensadores indianistas y con los ideólogos de la descolonización en la actualidad, los teluristas dan un salto hacia adelante y como metas normativas de políticas actuales pasan a proclamar la necesidad del regreso a las esencias incontaminadas del pasado prehispánico. En este marco se establece el carácter paradigmático de la Edad de Oro, modélico y ejemplar hasta hoy, pero este postulado parece ser más una invocación muy sentida y emotiva, ya que no está respaldado por datos históricamente verificables y confiables.

La mayoría de los pensadores de estas corrientes, especialmente en el presente, no está dispuesta a ver los aspectos problemáticos que muy probablemente existían en esa Edad de Oro prehispánica y que todavía perviven en algunas comunidades campesinas de la región andina, sistemas que no han generado los derechos humanos, la modernidad y sus evidentes ventajas en la vida cotidiana. En cualquier Edad de Oro hay también divergencias entre gobernantes y gobernados, discrepancias sobre el manejo de la cosa pública, sectores favorecidos y segmentos agraviados, gente informada y ciudadanos ingenuos, disputas en torno a los bienes más codiciados y, por todo ello, la necesidad de estructuras y códigos, con su secuela de jerarquías, conflictos e incertidumbres. En toda Edad de Oro hay que defender a los débiles de los abusos de los fuertes, y para ello hay que establecer instituciones y leyes, las que, como es usual, se prestan asimismo a fenómenos de engaño y corrupción.

En cambio estos mismos ideólogos del indianismo promueven ahora la concepción de que las formas ancestrales comunitarias de organización y la llamada “democracia directa” representarían formas *superiores* de vida social. Lo más probable es que el retorno a la Edad

de Oro esté pensado tácitamente como una serie de compensaciones por la dignidad perdida, es decir como la consecución de actos simbólicos y gestos casi esotéricos de muy poca relevancia práctica, aunque se puede argumentar que los ajenos a esta cultura ofendida no pueden comprender el alcance y la verdadera significación de esos actos y gestos. De todas maneras: llama la atención la desproporción entre la intensidad del sentimiento de reivindicación histórica, por un lado, y la modestia de los bienes simbólicos que crearían esa satisfacción compensatoria, por otro. Y es claro que las masas indígenas no están dispuestas a resignarse con ese tipo de reconocimiento simbólico y restauración mítica, sino que esperan lograr los frutos de un desarrollo técnico-económico muy similar a lo ya conseguido en los países de la vilipendiada civilización occidental. El objetivo en el largo plazo es, sin lugar a dudas, la toma del poder como factor decisivo que cambiaría el rumbo del destino subalterno para convertirse en una fuerza revolucionaria que liquidaría por fin el colonialismo.

2. La expansión de los principios universalistas y sus limitaciones

La formación de los Estados nacionales en América Latina a partir del siglo XIX y la difusión de pautas de comportamiento normadas por principios racionalistas y universalistas, han sido consideradas generalmente como manifestaciones claras y positivas de un proceso de modernización que, tarde o temprano, alcanzaría todas las regiones importantes del planeta. A comienzos del siglo XXI surgen, empero, numerosas corrientes que ponen en cuestión este optimismo racionalista y muestran las limitaciones del pensamiento universalista-racionalista. Estas corrientes contienen distintos elementos particularistas y nacionalistas. Son tendencias que han adquirido una seria consistencia intelectual y una remarcable audiencia política. En su crítica de los aspectos negativos y mecanicistas de la modernidad, en su censura del etnocentrismo y eurocentrismo de las grandes concepciones universalistas y en su revalorización de lo propio y peculiar, les asiste un innegable derecho.

Al mismo tiempo, estas concepciones particularistas pueden dar lugar a una cierta intolerancia ideológica, al fundamentalismo político y a la arbitrariedad teórica. Algunos de estos aspectos se hallan

presentes en los diferentes enfoques asociados a las doctrinas de la descolonización. "Etnicidad", por ejemplo, puede estar asociada a mecanismos fácilmente accesibles de movilización social, que por ello pueden ser manipulados abusivamente a costos relativamente bajos. Una vez que este fatal proceso ha sido iniciado, es muy dificultoso traducirlo a motivaciones racionales y separar sus componentes emocionales de políticas públicas factibles. De todas maneras: la controversia entre particularismo y universalismo en América Latina y Bolivia es importante para comprender:

a) Los dilemas centrales de las identidades colectivas;
b) El trasfondo del resurgimiento nacionalista-populista; y
c) La divulgación de un afecto anti-racionalista y postmodernista entre los intelectuales del país, afecto que reemplaza a las inclinaciones marxistas de tiempos recientes hasta la caída del Muro de Berlín en 1989.

Para aprehender adecuadamente esta compleja temática, es indispensable echar un vistazo, así sea somero, a la discusión en torno a la filosofía de la historia y a la conformación de naciones que se inició hace siglos en Europa Occidental, ya que, además, la comprensión de estos fenómenos depende parcialmente de elecciones y afinidades teórico-metodológicas, cuya explicitación no es tarea simple.

El ahora criticado eurocentrismo tiene que ver con las pretensiones universalistas de los magnos sistemas de filosofía de la historia, especialmente con la doctrina optimista de un progreso perenne, lineal y ascendente de los decursos evolutivos, doctrina prevaleciente en las teorías de G. W. F. Hegel, Auguste Comte y Karl Marx, pero ya detectable con toda fuerza en la historiografía de la Ilustración (Berlin, 1956). Debido al considerable éxito de divulgación de estas doctrinas en el Nuevo Mundo —a menudo por vía indirecta—, hay que mencionar aquí dos grandes líneas de esta concepción, a menudo opuestas entre sí: (a) los diversos enfoques marxistas sobre el desarrollo histórico y las tareas concomitantes de los partidos socialistas y revolucionarios; y (b) la versión tecnocrática de esta teoría, como fue la expuesta por Nicolas de Caritat, marqués de Condorcet (1743-1794), quien sostenía que el Hombre, bueno por naturaleza, es capaz

de un perfeccionamiento permanente e ilimitado (Condorcet, 1971: 77, 98, 110, 221, 282). Esta corriente fue muy influyente en los círculos de intelectuales positivistas y en los políticos asociados al liberalismo del siglo XIX. En el seno de esta corriente, que tuvo en Bolivia su momento estelar en las primeras décadas del siglo XX, se atribuyó a la educación pública (y a su reforma) una relevancia de primer grado, pues la instrucción general, laica, gratuita y obligatoria contribuiría a mitigar las diferencias naturales de talento y fortuna (Iño Daza, 2012: 159-205; Catari Arión, 2012: 207-238; Rodríguez García, 2012: 42-44). El bien mayor consistiría en el constante progreso moral del género humano, el cual se manifestaría en el desenvolvimiento histórico de la humanidad, de acuerdo con leyes del perpetuo mejoramiento: la filosofía de la historia de Condorcet puede ser considerada como el despliegue de la razón que va superando los errores y las debilidades de las sociedades humanas.

Hoy podemos afirmar que la idea de que el progreso humano pudiera transitar por diferentes caminos evolutivos, fue ajena a los pensadores de la Ilustración europea y del racionalismo en general. Las obras adscritas a estas corrientes no exhiben muestras de empatía: no tratan de comprender y penetrar otras mentalidades, normas y culturas, como las latinoamericanas en general y las indígenas en particular. Todas las manifestaciones del quehacer humano son evaluadas y calificadas según las leyes obligatorias y universales que estos pensadores creyeron haber descubierto estudiando el despliegue histórico de Europa Occidental. La Ilustración y el racionalismo presuponían una misma naturaleza humana en todo tiempo y lugar, una comunidad de grandes metas de evolución histórica, similares caminos socio-políticos para alcanzarlas y una ciencia humana, paralela a la física y las matemáticas, para comprender —y obviamente para enmendar— los intereses y también los errores de las sociedades.

Un solo esquema explicativo universal, basado en leyes inmutables de la historia, debía dar cuenta de los problemas, pero también de las soluciones aplicables a todas las naciones. El mundo del Hombre sería, en lo fundamental, un laboratorio (como en el campo de las ciencias naturales), donde se desentrañaría fácilmente el secreto de la complejidad de la vida social, que dejaría, por fin, de tener ese

espinoso carácter de variedad y diversidad, para alcanzar la índole clara e inequívoca de las soluciones matemáticas. Por otra parte, en las creencias y los mitos, en las opiniones políticas y las construcciones institucionales de los pueblos extra-europeos, los pensadores racionalistas sólo vislumbraron supersticiones extravagantes y mecanismos ideológicos para ofuscar y dominar a los hombres.

La comprensión de los decursos evolutivos en América Latina y de las identidades colectivas en Bolivia exige un punto de vista que supere las limitaciones y las falsas generalizaciones de la lógica universalista, de la filosofía de la historia basada en el progreso perenne y lineal y de las teorías simplistas de la modernización. Por ello es conveniente realizar un repaso a los enfoques que privilegian elementos particularistas y que establecen un claro contraste entre las ciencias naturales y sociales. Una de las primeras concepciones de este tipo fue la elaborada en el siglo XVIII por Giambattista Vico (1668-1744), actualizada posteriormente por Isaiah Berlin. El entender un proceso histórico requiere de un impulso intuitivo y amigable-solidario de parte del sujeto cognoscente; este esfuerzo *empático* representa una certidumbre comparable a la ganada por los métodos empíricos y constituye un procedimiento tan respetable y seguro como el de las ciencias naturales y exactas, aunque no represente, como éstas, una actividad absolutamente objetiva. Ya que el Hombre "produce" la historia, su intelecto la puede comprender adecuadamente si se adentra en ella y la reconstruye teóricamente (Berlin, 1980: 98-114). Según esta concepción, cada cultura auténtica posee sistemas inconfundibles de valores que, pese a estar encubiertos por otros en el transcurso de la historia, nunca llegan a desaparecer del todo (Sanjinés, 2009), lo que permite precisamente que las generaciones posteriores los puedan reconstruir y comprender.

La teoría de Vico tiene la ventaja de no caer en un relativismo extremo, ya que la facultad de entender y apreciar una cultura pretérita o ajena presupone una cierta identidad de las facultades cognoscitivas y valorativas de toda la humanidad. Este entendimiento imaginativo (*empatía*) nos permite, además, una estimación más adecuada de los ritos, las cosmologías y los mitos de sociedades muy alejadas de la cultura occidental: adentrándose en estas creaciones humanas, no sólo podemos describir exteriormente cómo funcionan,

sino que podemos penetrar en las motivaciones primeras o últimas de sus autores y percatarnos que no se trata de productos del infantilismo histórico, sino de elaboraciones humanas que bien pueden ser las nuestras. Si aceptamos una concepción del saber en cuanto la consciencia acumulativa de la experiencia humana, entonces llegamos a la conclusión de que el Hombre llega a comprender su propio mundo y su presente si intuye adecuadamente las esperanzas, los temores y los anhelos que subyacen a las obras del pasado y de otros pueblos. Ya que sus motivaciones actuales están entretejidas inseparablemente con las de sus antecesores y las de otros, sólo podrá conformar una sociedad digna de este nombre si logra entender y apreciar el pasado.

"Lo arcaico", dice en este sentido Javier Sanjinés, "no es lo caído en desuso, sino lo profundo" (Sanjinés, 2009: 191). Esta *compresión*, que tiene fuertes rasgos hermenéuticos, es también, sin duda, diferente de la *explicación* analítica de causas y efectos que prevalecen en las ciencias naturales. Al penetrar en las culturas "ajenas", nos percatamos de sus diferencias fundamentales y del pluralismo axiológico que es una de las características del mundo del Hombre, pluralismo que no admite una jerarquía construida con una gradación discriminatoria de valores. Los principios normativos de los "otros" son, de igual manera, auténticos, definitivos y objetivos como los nuestros, aunque muchas veces se manifiesten como contrarios y excluyentes. Pero aun cuando no exista una concordancia última entre ellos, podemos darnos cuenta de sus fundamentos y su razón de ser, y podemos, por lo tanto, comprender su función específica en el interior de su sociedad respectiva.

Prosiguiendo en la crítica al universalismo occidental, probablemente no hay progreso histórico en términos enfáticos porque no existe un criterio valorativo absoluto que nos permitiese elucidar inequívocamente cuál es el tránsito de lo imperfecto a lo perfecto y cuándo se ha llevado efectivamente a cabo. Lo que hay es, más bien, un proceso incesante de auto-creación y auto-transformación de la especie humana, que tiene lugar mediante una multiplicidad de hechos que no responden a una lógica unitaria y menos obligatoria. Esto significa que cada etapa elabora sus propios conceptos de justicia y libertad, dependientes, al menos parcialmente, del imaginario

colectivo de la época. Estos ideales no son mejores o peores que los de otras culturas o de tiempos posteriores, sino diferentes. Pero en cuanto creaciones humanas, los ideales pueden ser reconstruidos por aquellos que pertenecen a otros ámbitos civilizatorios, ya que no poseen la impenetrabilidad de la naturaleza extra-humana.

La revalorización de los particularismos nacionalistas está asociada al romanticismo del siglo XIX y a ciertas doctrinas anti-occidentales conservadoras que se formaron criticando las grandes corrientes homogeneizadoras, como el colonialismo español y el imperialismo norteamericano, el cual —en su versión globalizadora del presente— parece haber aplastado la heterogeneidad de los pueblos, destruyendo así el carácter de hogar familiar que habían tenido previamente las comunidades políticas pre-modernas. Estas concepciones particularistas representan, en el fondo, una respuesta comprensible (dentro de un cierto contexto cultural) al impulso modernizador-globalizante de cuño mayoritariamente capitalista que de manera acelerada ha hecho su aparición en gran parte de Asia, África y América Latina desde la segunda mitad del siglo XX. Y esta respuesta, con muchas modificaciones y variantes, exhibe algunas de las características que a comienzos del siglo XIX tuvo la reacción *romántica* contra la Revolución Francesa y contra la transformación de las sociedades europeas en un orden signado por la vida urbana y la industrialización. A menudo, su base argumentativa está formada por una combinación de teorías postmodernistas, relativistas y deconstruccionistas, como es ahora lo habitual en numerosas áreas del quehacer académico. Los enfoques más conocidos de estas corrientes son los llamados estudios subalternos y las teorías de la descolonización[6].

La recepción de estas ideas en el terreno académico boliviano ha sido escasa, en la medida en que el debate abierto y la correspondiente investigación son bienes escasos, tanto en las universidades públicas como privadas. En décadas pasadas las distintas carreras en ciencias sociales se limitaron a repetir los discursos de moda en

6 Dentro de una notable cantidad de publicaciones, ver las obras fundamentales: Said, 1996; Dirlik, 1997; Chakravorty Spivak, 2010; Sandoval, 2009; Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007: 9-23.

torno a la gobernabilidad y la prosecución de las elecciones como el mecanismo democrático suficiente para otorgar estabilidad al sistema, dejando de lado otro tipo de estudios más críticos o la adaptación de la teoría democrática a los conflictos interculturales en sociedades con clivajes étnicos como la boliviana.

Una investigación más sistemática y la revisión cuidadosa de las teorías sobre la decolonialidad, simplemente no tuvieron lugar en las universidades. Sin embargo, fueron las organizaciones no gubernamentales de cooperación al desarrollo y algunas instituciones internacionales quienes estuvieron permeadas por los perfiles políticos del indianismo, del indigenismo y la descolonización como crítica de las políticas públicas y la posibilidad de democratizar el sistema político mediante la promoción de los liderazgos cholo-indígenas; estas instituciones se obnubilaron con algunos planteamientos, no tanto por su valor teórico o inédito, sino por la oportunidad para conseguir más financiamiento de Europa y Estados Unidos, aprovechando únicamente las ideologías relacionadas con la necesaria inclusión de los indígenas marginados y dejando de lado las repercusiones más problemáticas como la polarización étnica o los efectos antidemocráticos de un eventual desmantelamiento del Estado republicano, por el hecho de ser fiel a una revolución descolonizadora (Albó y Barrios, 1993: I).

3. Causas concretas para el florecimiento de las teorías particularistas y sus carencias

En América Latina y en especial en Bolivia, los fenómenos sociopolíticos y el desarrollo económico desde aproximadamente 1952 parecen mostrarnos que no hay duda de que el cosmopolitismo liberal a ultranza es vacío. No logró concitar emociones sociales (relevantes para la conformación de una nueva consciencia nacional) y no solucionó los acuciantes problemas socio-económicos de las mayorías nacionales. Por otra parte, en el seno de una cultura estrictamente racional-pluralista, la gente no puede desplegar plenamente sus facultades si no está enraizada en una tradición cultural viviente. Tan indispensable como la vivienda y la alimentación resultan ser la pertenencia a un grupo comunitario identificable y distinto de los demás, la comunicación espontánea con parientes y amigos y la

familiaridad con los lazos primarios como el lenguaje, las vivencias y las tradiciones histórico-culturales compartidas desde la niñez. Sólo una comunidad primaria puede brindar la seguridad emocional y el reconocimiento primordial —exento del principio de rendimiento y desempeño— que evitan las formas extremas de enajenación, soledad, desarraigo y auto-desprecio individuales. Los vínculos primarios y el legado de tradiciones vivientes tienen, por lo tanto, funciones positivas e indispensables para el desarrollo de los seres humanos, funciones que no pueden ser reemplazadas por abstracciones como la ética universalista, las obligaciones contractuales, las estructuras burocrático-administrativas y las organizaciones supranacionales, por más importantes y eficaces que éstas también sean. Esta parece ser la base de la considerable popularidad de las doctrinas comunitaristas y particularistas en el ámbito latinoamericano y de las teorías de la descolonización, en particular dentro del área andina latinoamericana.

Los peligros inherentes al particularismo y a todos los enfoques afines son conocidos y ciertamente sustanciales. Esta corriente puede exacerbar sentimientos nacionalistas y tendencias irracionalistas; puede ayudar a diluir las grandes contribuciones del racionalismo universalista, como los derechos humanos y el Estado de Derecho. Puede aumentar las discrepancias entre los pueblos, magnificar las diferencias entre los individuos y entorpecer el entendimiento entre sociedades. Algunos valores particulares pierden fácilmente su característica de meras señas de identidad, iguales a las de las otras naciones, y se transforman en cualidades sagradas, mejores y más respetables que las de los vecinos. Simples peculiaridades identificatorias, sin las cuales no puede vivir ningún individuo y ninguna comunidad, se convierten en evidencias de la propia superioridad sobre los otros. A partir del romanticismo, y paralelamente al despliegue del nacionalismo europeo, se puede observar la apoteosis de la *comunidad*, la *patria* y la *nación* como la construcción social ideal, lo que puede llegar hasta niveles patológicos en el ensalzamiento de lo propio y en el vituperio de lo ajeno.

La exaltación de lo propio y particular hace olvidar el origen común de todos los grupos humanos, sobre lo cual se basa todo humanismo. Las formas extremas de particularismo terminan en la

violencia contra los otros. La apología del particularismo desemboca a menudo en una impugnación de los derechos humanos y ciudadanos en cuanto la manifestación más ostensible del "imperialismo" cultural. De ahí hay un paso a la defensa de formas convencionales de arbitrariedad, injusticia y explotación mediante el razonamiento de que se trata de modelos propios y peculiares, avalados por la tradición, de modos de vida ajenos a la civilización europea occidental. Uno de los argumentos particularistas más difundidos contra el universalismo, consiste en contraponer la diversidad de las estrategias y los cálculos del instinto de auto-conservación y supervivencia, frente a la postulada unicidad de la naturaleza humana, señalando que la inmensa pluralidad de órdenes culturales y sociopolíticos a través de la historia no admite la suposición de una naturaleza unitaria y estable del Hombre.

El resistirse a admitir un criterio de justicia universal y la defensa de los derechos humanos, ha llevado a que algunas manifestaciones de violencia y linchamientos en Bolivia sean malinterpretados como justicia comunitaria, lo cual es contraproducente. A pesar de la existencia de instituciones consuetudinarias de justicia, lo cierto es que algunas comunidades indígenas se encargaron de mostrar, precisamente, algunos procesos de resolución de conflictos por medio de la violencia, como si fueran reales acciones de justicia comunitaria; un ejemplo específico es forzar el matrimonio entre algunas víctimas de violación y sus agresores, la discriminación hacia la homosexualidad y el patriarcalismo imperante en múltiples comunidades andinas (FUNDAPPAC, 2007; Sieder y Sierra, 2011: 13 ss).

La dialéctica entre particularismo y universalismo se presenta, entonces, como un fenómeno sumamente complejo. El relativismo extremo que, como se sabe, propugna no sólo el carácter dependiente y condicionado de los juicios valorativos, sino también el de las afirmaciones sobre hechos empíricos y documentales, se enreda en contradicciones internas que lo hacen inservible para el trabajo crítico-analítico. El relativismo moderado en torno a opiniones y valoraciones permite, en cambio, un pluralismo genuino que reconoce el pleno derecho de sistemas socio-culturales y político-institucionales que florecen simultánea o sucesivamente, y que admiten una multiplicidad de metas normativas, doctrinas éticas y corrientes estéticas

que, sin embargo, pueden ser comprendidas, aunque no siempre justificadas, por un mismo esfuerzo intelectual. Los portadores de valores y convicciones diferentes pueden llegar a tener sentimientos altruistas para con el otro, a sostener racionalmente un diálogo y a enriquecer el propio acervo, entendiendo precisamente sus diferencias.

Si bien los juegos de la voluntad política y el pluralismo socio-cultural dividen a los hombres y a las sociedades, algunas facultades de la razón pueden contribuir a la mutua comprensión. En el campo de la ética subsisten algunos principios generales desde la antigüedad más remota que regulan los aspectos elementales de la convivencia humana y son comunes a casi todos los modelos civilizatorios conocidos. Aun cuando no existan códigos aceptados universalmente a través del tiempo y el espacio, se puede detectar un mínimo de preceptos recurrentes que constituye algo así como una base común de entendimiento mutuo, sin la cual no habría posibilidad de coexistencia alguna.

El asesinato, el robo y la mentira, por ejemplo, aunque siempre han sido practicados extensamente, nunca han recibido una sanción legal o moral positiva. Por otra parte, los seres humanos buscamos habitualmente y en casi todos los contextos geográficos e históricos el reconocimiento del otro y no el desdén o la incomprensión. Anhelamos igualmente calor humano en lugar del desafecto permanente y, sobre todo, queremos acercarnos a lo que consideramos la verdad y no caer en los lazos del error y el engaño.

Consideramos como fundamentales estos principios morales y valores de orientación, no porque hayan sido enunciados por nuestros antepasados con carácter mítico o divino, sino porque creemos ver en ellos la precondición para la convivencia —en un mundo pequeño y común— con otros individuos y otras sociedades, precisamente como si fuese la base irrenunciable para que los otros nos reconozcan como humanos y nosotros a ellos. Es decir: *no* percibimos estos preceptos, en cuanto manifestaciones particulares de una sociedad específica y, por ende, arbitrarias e indiferentes para nosotros, sino como normativas válidas en los contextos más diversos, porque nos ayudan a comprender a los extraños y a convivir con ellos. Su universalidad se deriva, entonces, de una actitud práctica que ya dio

resultados positivos, y no de un fundamento metafísico o teológico: nos servimos de los valores universales, por ejemplo, cuando resistimos agresiones sociales o cuando nos oponemos a la destrucción de la libertad de parte de regímenes despóticos.

Lo más grave de las doctrinas asociadas al comunitarismo y al particularismo es la negación de una moral universal, utilizando el argumento para el que no hay una base consensual que sea aceptada por todas las sociedades humanas. Las teorías particularistas sostienen que el fundamento de todo sistema ético es *contingente*, enraizado dentro de una tradición cultural bien definida, cuyos valores no son transferibles a otras sociedades.

Una moral universal que transcienda los particularismos no sólo sería imposible, sino también indeseable: el universalismo sofocaría de modo "imperialista" la multiplicidad de las formas de vida, sus diferencias específicas y sus identidades autóctonas. El relativismo culturalista que se deriva de esta posición niega, por ejemplo, la posibilidad de establecer una separación tajante y clara entre totalitarismo y democracia[7]. Cuidándose de aparecer como "racistas" o "imperialistas", muchos partidarios del comunitarismo y el multiculturalismo aceptan penas corporales, vulneraciones de los derechos humanos y otros elementos arcaicos de las distintas justicias comunitarias y del derecho consuetudinario en cuanto manifestaciones de otros ámbitos civilizatorios que tenemos que consentir en el marco de una amplia indulgencia, ya que no poseemos principios obligatorios para juzgarlos. Se puede aseverar, sin embargo, que el relativismo cultural, en nombre de una aparente tolerancia propia, admite como legítima cualquier intolerancia ajena, con lo cual se destruye todo consenso entre pueblos e individuos.

No se debe, empero, confundir relativismo con pluralismo cultural. Este último es la constatación neutral y descriptiva de que hay una multiplicidad de sistemas culturales y modelos civilizatorios sobre la Tierra, cada uno con sus peculiaridades que enriquecen el conjunto de la humanidad. La variedad paralela de naciones y

7 Ver: Laclau, 2008: 41, 45-46, 60; Laclau, 2006: 56-61; Aibar Gaete (comp.), 2007; Panizza (comp.), 2005; Burchardt, 2008: 79-85; Burchardt, 2007.

culturas es evidentemente positiva. Pero para que esta diversidad pueda florecer y para que los distintos modelos civilizatorios puedan coexistir de manera pacífica, se necesita justamente algunas normas universalmente válidas, como los derechos humanos. Este tipo de pluralismo es tanto más necesario, cuanto vivimos en una era de globalización estructural y fragmentación cultural: el progreso económico y técnico, unido a la difusión de los medios de comunicación, puede separar a las diferentes culturas y naciones y acrecentar el odio entre ellas, precisamente al percatarse los ciudadanos y los pueblos de cuán diferentes son entre sí.

4. Buscando una síntesis

Los principios universalistas (por ejemplo: la ética de los derechos humanos) y los valores particularistas (por ejemplo: el derecho a la diferencia) no son, en general, nociones antagónicas, sino complementarias. Tampoco los conocimientos y la *episteme* occidentales deben ser siempre vistos como autonegación del mundo indígena o multicultural. Los primeros pueden ser vistos también como la garantía de los segundos: el derecho a la vida de personas y minorías puede ser protegido eficazmente cuando las mayorías no las ven como criaturas tan distintas de ellas mismas que resultan proclives a ser confundidas con mera fuerza de trabajo.

La ética del consenso general, que no está basada en la intimidación o la manipulación, puede, mediante una comunicación más o menos libre en ambos sentidos, conciliar las normas universalistas y las demandas del derecho a la diferencia en un modelo *sincretista* que, después de todo, es lo más habitual en la historia de la humanidad. Criterios intersubjetivos universalmente válidos pueden coexistir con una pluralidad de postulados de índole particularista: una de las grandes metas del pensamiento universal-racionalista, ha consistido, después de todo, en la creación de nociones, instrumentos y mecanismos para asegurar la paz general, respetando las peculiaridades de los diferentes pueblos e individuos, como lo postuló tempranamente Immanuel Kant (Habermas, 1999: 204). Todos procedemos de una tradición específica y estamos marcados por una cultura nacional. Tal hecho debe ser reconocido, pero no necesita ser idolatrado. El procedimiento que analiza y reconoce nuestros prejuicios y nuestras

disparidades nos conduce también a la tolerancia y al respeto de los otros, lo que constituye el primer consenso universalista. De esta manera, uno se abre a la razón de los demás, en lugar de abrir a los demás por la fuerza a la razón de uno. Este principio general está alimentado por la tolerancia y el anhelo de comprender lo Otro[8]. En el curso de la historia universal, lo más nefasto ha resultado ser la pretensión de poseer de modo exclusivo una razón obligatoria y superior (o sea: una presunción de índole universalista) partiendo de presupuestos particulares y hasta provincianos (es decir: sin percatarse del carácter limitado y limitante de los propios prejuicios). La reflexión permanente acerca de la tensión entre conocimientos adquiridos en las comunidades de origen y, por consiguiente, de carácter particularista, por un lado, y los principios universalistas alcanzados por el racionalismo, por otro, debería tener lugar mediante un procedimiento discursivo-argumentativo, controlado por una discusión abierta y pública.

Ante las amenazas y los desafíos de nuestro tiempo, este enfoque de argumentaciones abiertas debe estar en la posibilidad de emitir juicios valorativos y opciones normativas bien fundamentadas, respetando las identidades particulares, pero considerando las necesidades de una ética universal. Frente a los retos de nuestra era, incluyendo los derivados de la dimensión ecológica, en Bolivia necesitamos un enfoque crítico que combine los conocimientos más sólidos en ciencias sociales e históricas con los impulsos morales de origen comunitario (Habermas, 1991: 226).

El pensamiento arcaico y el erudito, la magia y la ciencia moderna son formas de un mismo *logos* humano. De acuerdo al relativismo axiológico es un acto de soberbia establecer una jerarquía de calidades entre ellas. Pero sería, por otra parte, un acto de simple necedad el no percibir las consecuencias tan diferentes de la magia (como la forma más clara y radical del particularismo) y la ciencia moderna, sobre todo en los campos de la medicina, la política, la educación, la administración de justicia y la convivencia entre los

---

8 Una corriente en ciencias sociales considera que estos principios humanistas eran también parte fundamental del pensamiento clásico de varios modelos civilizatorios extra-europeos (Needham, 1975).

seres humanos, pues los sistemas sociales basados o alimentados por creencias mágicas no se han distinguido justamente por una gran tolerancia cultural, o por haber fomentado la vigencia de un pluralismo de ideas y predilecciones. Pero reconocer esta relatividad ya trasciende el estrecho marco de un particularismo *dogmático* y avanza hacia un consenso universalista de tolerancia. El oscurantismo, que ha sido y es uno de los mayores males en nuestras sociedades interdependientes y globalizadas, empieza y se define, como lo señaló Claude Lévi-Strauss, por "el rechazo ciego a lo que no es nuestro" (1955: 461).

Existen numerosas experiencias que parecen sugerir la posibilidad de una sociedad estable en el tiempo, conformada precisamente por una pluralidad étnico-cultural dentro de un marco aceptado de instituciones y procedimientos políticos, el cual, además, irradia normas universalistas que permiten la convivencia de las comunidades y su florecimiento. Bolivia, a pesar de sus enormes problemas internos, configura una estructura de ese tipo, cuya unidad permite el despliegue de un mosaico multicolor que no cesa de acrecentarse. Cada cultura auténtica —como las existentes en Bolivia— posee sistemas inconfundibles de valores de orientación que, pese a estar encubiertos por otros factores en el transcurso de la historia, nunca llegan a desaparecer del todo, lo que permite precisamente que generaciones posteriores los puedan reconstruir y comprender. Sin caer en un relativismo extremo, se expande paulatinamente la posibilidad de entender y apreciar una cultura ajena, presuponiendo una cierta unidad de las facultades cognoscitivas y valorativas de toda la humanidad. Este es el fundamento para afirmar que la Nación en Bolivia y los marcos estructurales de un Estado nacional son plenamente factibles, vigentes y posibles de ser cultivados en un largo plazo.

Finalmente: no hay que confundir universalidad con uniformidad o, más concretamente, la validez de principios de derecho general con un impulso para aplastar las diferencias sociales y culturales. Porque las condiciones del surgimiento de regímenes, instituciones, normas y costumbres son contingentes y aleatorias, se requiere de un estatuto, aceptado generalmente, que garantice la coexistencia de lo diverso. La legitimidad de los derechos humanos no está determinada por su lugar de origen ni limitada por la sociedad donde fueron enunciados

por vez primera; estos derechos no impiden de ninguna manera que cada individuo despliegue su potencialidad de desarrollo y, sobre todo, sus peculiaridades y singularidades en el marco de culturas muy diversas entre sí. La razón de ello reside en el hecho de que los derechos humanos no establecen obligatoriamente cuál es el contenido específico de ese desarrollo potencial, ni cuál deberá ser la configuración definitiva de aquellas peculiaridades y ni siquiera cuál podría ser la definición sustancial de una humanidad bien lograda. Los derechos humanos constituyen sólo la base (pero la base absolutamente indispensable) para que el Hombre pueda desenvolverse de acuerdo con sus propios cánones: justamente para este fin le protegen, por ejemplo, de las muy probables arremetidas de sus congéneres, de los inevitables ataques de otros grupos organizados y de las insidiosas agresiones del aparato estatal. Los derechos humanos de corte universalista fundan *las condiciones que posibilitan* el desenvolvimiento práctico-realista de casi todo particularismo en un mundo complejo y altamente interrelacionado como el contemporáneo.

Por otra parte, los derechos humanos no representan una concepción estrictamente individualista y eurocéntrica del Hombre, como se ha aseverado en ámbitos afines al particularismo dogmático en América Latina. Si bien la concepción de los derechos humanos es de origen europeo occidental y ha sido formulada básicamente bajo el influjo de la Ilustración, constituye hoy en día un legado cultural de alcance universal, aceptado por una amplia mayoría de naciones e interiorizado paulatinamente por cada vez más individuos a nivel mundial; los derechos humanos configuran hoy el único fundamento que permite la coexistencia pacífica de los pueblos y el reconocimiento efectivo de su alteridad, es decir de su opción por la diferencia. La argumentación racional-humanista, por ejemplo, sobrepasa el propio contexto donde ésta ha surgido y supera el propio etnocentrismo (Habermas, 1988: 174-179; Larraín Ibáñez, 1996: 221-222). Una identidad personal y grupal más o menos bien lograda puede ser, al mismo tiempo, nacional y universal: se puede combinar, por ejemplo, una moral universalista y moderna (como los derechos humanos) con elementos organizativos, culturales y políticos de carácter particularista.

Como síntesis se puede afirmar que los derechos humanos y los estatutos morales y legales afines, componen el marco dentro del

cual se da una combinación de cooperación y conflicto, basada en el mutuo reconocimiento de las partes contendientes, que parece ser el modelo humano de convivencia relativamente más razonable y exitoso en la época actual y el que asegura un mínimo de seguridad efectiva para el florecimiento de la identidad individual, grupal y cultural.

CAPÍTULO II

La generación de ideologías sobre la identidad nacional y la confrontación con la realidad

1. El dilema boliviano de la identidad nacional y del desarrollo autóctono en una era de normas y metas universalistas

La disyuntiva complicada enunciada en esta investigación tiene que ver:

a) Con las complejidades de la identidad boliviana plurinacional, su traumática formación histórica y su situación actual.

b) Con los nexos entre esa identidad mayor y las identidades sub-nacionales.

c) Con la constelación resultante de todas estas identidades frente al proceso supranacional de globalización.

En el marco de este estudio no podemos hacer una exposición absoluta ni sistemática de estas temáticas, cada una amplia y compleja. Analizaremos, sobre todo, el tercer punto (la identidad nacional ante las normas universalistas), pero en conexión con los principales problemas que se han dado a lo largo de la *constitución histórica* de la identidad nacional boliviana. Como en numerosos países del Tercer Mundo, en Bolivia el tema de la identidad colectiva está signado por la existencia de varios conflictos trabados entre sí, entre los que destacan:

1) La polémica entre la preservación de lo tradicional y ancestral, por un lado, y la adopción de lo moderno y occidental, por otro.

2) La controversia entre los valores indigenistas y las normativas universalistas en el campo jurídico-institucional.

3) La hostilidad entre una élite urbana convencionalmente privilegiada y dilatados sectores indígenas rurales (que combaten una discriminación secular).

4) La pugna entre regiones geográficas que encarnan, sobre todo en el imaginario popular, distintas culturas de vida.

5) La contienda entre diferentes comunidades étnico-culturales por recursos materiales cada vez más escasos y, simultáneamente, por la ampliación de los espacios de hegemonía política.

6) El debate, a menudo muy enfático, entre distintas concepciones intelectuales y políticas para definir esa identidad nacional o, más interesante aún, para establecer cuáles conceptos —y provenientes de cuál tradición— deben ser utilizados para discutir estas cuestiones sin recaer en un imperialismo cultural.

En los últimos veinte años, aproximadamente, estas controversias han servido para resaltar y contrastar entre sí las distintas identidades histórico-culturales de al menos cuatro grandes sectores: (a) las culturas indígenas, que ahora reivindican su proveniencia precolombina y que todavía conforman muchas comunidades rurales y semi-rurales en el Occidente boliviano, tanto en el Altiplano como en los valles mesotérmicos (quechuas y aymaras [Sánchez Serrano, 2007: 11-58; Laruta, 2007: 85-121]); (b) las variadas etnias de la región amazónica en el Noreste boliviano, cada una de ellas con una población bastante reducida en términos numéricos; (c) las comunidades indígenas del Chaco sudoriental; y (d) la población mestiza urbana, que en largos siglos ha construido una síntesis civilizatoria relativamente propia partiendo del legado hispano-católico de Europa Occidental (Argirakis Jordán, 2007: 59-84). Pero hay que considerar, simultáneamente, que en muchos casos las identidades colectivas pueden constituir meras construcciones del imaginario colectivo: las identidades se edifican y se diluyen hoy en día con sorprendente rapidez (Anderson, 1983).

En una recapitulación introductoria pero estratégica se puede afirmar lo siguiente: la discusión sobre la identidad nacional configuró durante largo tiempo una temática estrictamente académica, pero hoy en día ha ganado una considerable actualidad mediática con

bastante importancia política (Herrera Miller, 2011: 83). Cuando la temática de la identidad irrumpe en el campo de las ciencias sociales bolivianas, lo hace en cuanto *consciencia de una crisis* (Ovando Sanz, 1984: 104, 123-132). Ello es enteramente comprensible. No ha habido generalmente una identidad aceptada y sólida, reconocida como tal por todos los sectores sociales importantes del país, sino más bien intentos repetidos y fallidos de crear identidades nacionales a partir de la acción —nunca sistemática— del Estado central (Oblitas Fernández, 1997; Miranda Pacheco, 1993; Campero Prudencio, 2000). Sobre todo las corrientes revisionistas (nacionalistas, indianistas, indigenistas e izquierdistas en general) han afirmado que el resultado fue una identidad precaria, fragmentaria, dependiente, subordinada y subalterna, que hasta llega a manifestarse bajo la forma de una máscara. Desde una perspectiva realista, empero, deberíamos considerar la probabilidad de que casi todas las identidades nacionales a lo ancho del planeta han tenido problemas y dilemas similares. En el siglo XXI no existe ninguna identidad nacional absolutamente sólida y consolidada para siempre. Y casi todas ellas se han formado paradójicamente al separase y *diferenciarse* de otras comunidades que también se concibieron a sí mismas en el pasado como identidades colectivas que anhelaban perdurar en el tiempo (Mato, 1994; Miller, 1999; Castro-Gómez, 1996). El recorrido histórico en varios países latinoamericanos es muy similar (Larson, 2004; Cruz Rodríguez, 2009: 16-54; Zapata, 2007).

Es posible que la identidad nacional, en sus comienzos (1825), haya sido una construcción jurídico-intelectual de aquellos políticos que crearon un país independiente sin preguntar a las mayorías nacionales si estaban de acuerdo con ello. Pero como pasa a menudo, la identidad nacional se ha ido consolidando paulatinamente, de acuerdo a un principio conocido en ciencias sociales como la *inercia cultural:* lo que se repite a través de los hechos llega a adquirir una fuerza tal que, si dura mucho tiempo, tiene una gran influencia en la configuración de sentimientos e imaginarios colectivos (Arguedas, 1989). En el caso boliviano y en lo referente a una identidad nacional, pese a todos los problemas y las carencias, podemos detectar un resultado que no es despreciable y que ha demostrado ser bastante sólido. La *pluralidad* de opciones identitarias estuvo desde los inicios del siglo XX hasta hoy en el centro de los debates, pero también la

idea de que las tendencias favorables a las diferencias no deberían obligar a los ciudadanos y a los grupos a definirse sólo en términos étnicos, los cuales no siempre determinan y configuran el núcleo de la vida cotidiana y de los sentimientos íntimos de los ciudadanos[9]. Esta concepción se ha revalorizado en el presente, pues toda sociedad urbana en proceso de modernización, sometida a procesos migratorios de todo tipo, interconectada con el mundo y dependiente de los logros contemporáneos de la ciencia y la tecnología, atribuye un *valor decreciente* a la identificación con la etnia de origen, al hogar de los padres, la infancia y la juventud (en sentido sociocultural), a las pautas normativas de comportamiento de alcance limitado y a fenómenos como la confesión religiosa y las lealtades regionales.

Como sociedad que se va modernizando paulatinamente, Bolivia exhibe de forma más o menos clara las dificultades de preservar los valores autóctonos y particularistas en una era que impone aceleradamente normas y metas universalistas o globalizadas. En este marco es donde la generación de ideas sobre la identidad nacional va a sufrir una confrontación —altamente fructífera— con una realidad cambiante y altamente influida por el desarrollo mundial, no sólo en el campo de los valores culturales y las pautas normativas de orientación, sino también por la evolución imparable de la ciencia y la tecnología. Hoy día, empieza a despuntar un nuevo tipo de identidad mundial, que para algunos señala la llegada de una comunidad universal: el civismo global (*global civics*) o un cosmopolitismo que podría estar dando lugar a un ciudadano global (Altinay, 2010).

2. La disyuntiva entre universalismo y particularismo en Franz Tamayo y pensadores afines

Aunque recién ahora hemos tomado plena consciencia de ello, los debates sobre estos temas, llevados a cabo en terminologías que nos parecen anticuadas, poseen una larga existencia en el país. En Bolivia se ha dado desde el siglo XIX una rica tradición consagrada a la vieja pregunta por el destino y la vocación de esta Nación, tradición

9 Sobre la pervivencia de una identidad general boliviana pese a las corrientes pluri-identitarias, ver los testimonios contemporáneos mencionados en: Salazar de la Torre, 2011: 33; Garcés, 2011a: 204.

encarnada por nuestros grandes ensayistas e historiadores que se han dedicado a cuestiones devenidas entre tanto clásicas, como los modelos adecuados de ordenamiento social, los vínculos complejos con los países altamente desarrollados y el futuro de la región (Condarco Morales, 1978; Valencia Vega, 1973; Francovich, 1956; Arze, 1994: 69-104; Prudencio, 1990). Estas indagaciones, que comenzaron con Manuel José Cortés y Gabriel René Moreno, han sido frecuentemente arduas y hasta dolorosas y han conformado algunas de las porciones más notables y controvertidas de la cultura boliviana y latinoamericana (Barnadas, 1988; Albarracín Millán, 1976). La discusión político-intelectual más o menos sistemática sobre la identidad nacional empieza, sin embargo, algo más tarde, cuando el país se embarca en el camino de la modernización según parámetros occidentales y cuando en Bolivia surge un importante grupo de pensadores que se consagra intensamente a esta temática, como fueron los casos de Alcides Arguedas[10] y Franz Tamayo (Salmón, 2013: 70-77) en las primeras décadas del siglo XX. El debate implícito entre Arguedas y Tamayo, visto como tal en un brillante estudio de Josefa Salmón (2013: 18, 24, 33), puede ser considerado como la primera confrontación dialéctica manifiesta entre un universalismo liberal cosmopolita y un particularismo nacionalista de corte telurista. Por esta razón, dicha controversia tiene una notable vigencia hasta hoy, puesto que representa posiciones que, con algunas reservas y modificaciones, se han mantenido hasta el presente.

Alrededor de 1900-1910 emergió en el país el letrado urbano relativamente novedoso —el intelectual en el sentido actual—, quien asume ostensiblemente su papel de creador o manipulador de símbolos culturales y por ello ejerce un rol importante en la formación de lo que podríamos llamar la consciencia histórica y crítica de la Nación. A causa de estos factores se puede aseverar que se trató de una función novedosa, que sólo puede darse en un medio urbano que ya posee ciertos elementos de modernidad y que ha superado la tradicionalidad del mundo rural (Larson, 2001: 36-45; Irurozqui, 1994). Es por ello que los intelectuales propiamente dichos aparecieron en Bolivia vinculados a la difusión de otros elementos del ámbito moderno,

10 Sobre la concepción de Alcides Arguedas ver el interesante texto de Salmón (2013: 57-70), que constituye una opción teórica diferente de la presentada en nuestra investigación.

como los ferrocarriles, el telégrafo, los periódicos y la expansión de amplios sectores con buena instrucción formal (Romero Pittari, 2009: 13-24; Romero Pittari, 1997, 1998). Estos intelectuales tenían, por supuesto, una opinión muy elevada de su misión: combinaban el anhelo de autonomía de pensamiento y creación genuina, por un lado, con la adopción de ideas, teorías y orientaciones provenientes de los países más adelantados del Norte, por otro. En aquel tiempo una parte de la élite dirigente boliviana, la representada por Alcides Arguedas —como sus contrapartes en toda América Latina—, pensó que este país ya estaba maduro para el tránsito desde un orden tradicional, mayoritariamente rural, hacia la modernidad de carácter urbano con espíritu universal (Brunner, 1992; Larraín Ibáñez, 1996). Y supuso que las normas y los valores de la cultura occidental, asuntados en el decurso exitoso configurado por la ciencia y la tecnología, representaban una tendencia inescapable de la historia universal, a la que había que plegarse lo más tempranamente posible. Como uno de los hallazgos de nuestra investigación, podemos aseverar que en estos primeros debates de alto nivel intelectual sobre el destino de la Nación emerge el núcleo de nuestra temática: la difícil disyuntiva entre principios universales y valores particulares. Alcides Arguedas y sus partidarios representan la primera opción, mientras que Franz Tamayo y los pensadores reivindicacionistas o nacionalistas encarnan la segunda posición.

Esta compleja problemática puede ser aclarada analizando la obra de Franz Tamayo. Aquí no estudiaremos a fondo la otra alternativa, la planteada por Alcides Arguedas, por las siguientes razones:

1) La concepción arguediana no postula metas normativas de desarrollo histórico que puedan ser calificadas de originales. Él da a entender, como lo creía toda la élite gobernante de aquel tiempo, que la imitación adecuada del paradigma occidental era lo que históricamente estaba a la orden del día y lo que moralmente debía hacer la Nación. En este sentido, como afirma Josefa Salmón, Tamayo, contrapuesto a la concepción arguediana, logró edificar un modelo de pensamiento mucho más original y con una recepción más favorable en Bolivia: Tamayo fue "reconocido como el gran escritor nacional y pasó a ser uno de los pilares fundamentales del discurso revolucionario" (Salmón, 2013: 33).

2) Al identificarse plenamente con el modelo occidental de evolución histórica, Arguedas no comprendió la fuerza del sentimiento nacionalista y del pensamiento indianista en Bolivia; ya en la primera mitad del siglo XX su aceptación en círculos políticos e intelectuales fue muy escasa[11]. Su influencia actual es mínima, si es que existe. Como dice Salmón, Arguedas ha sido calificado persistentemente como "antinacional", mientras que Tamayo se ha transformado en el paradigma del pensador "nacional" (Salmón, 2013: 48).

3) En varios de sus escritos, no en todos y para nada en su gran novela *Raza de bronce,* Arguedas esgrime una ideología racista, que entonces era y ahora es simplemente inaceptable.

Como asevera Josefa Salmón, Tamayo es uno de los escritores bolivianos que más influencia ha irradiado en el país, especialmente en las concepciones en torno al "movimiento social indígena y su integración al proceso político" (Salmón, 2013: 70). Tamayo tiene importancia porque plantea tempranamente "el nacionalismo no como un modelo que se debe adoptar, sino como la expresión de un carácter racial de un pueblo" (*Ibíd.*: 70). Hoy el concepto de "carácter racial de un pueblo" ya no se usa por motivos de la corrección política, pero el trasfondo que refleja ha mantenido y acrecentado su relevancia, pues constituye la base de las mentalidades e imaginarios prevalecientes en una sociedad, que generalmente tienen una duración e irradiación relativamente largas. El gran logro de Tamayo es haber puesto al indígena como *sujeto* de la historia y haber superado esa poderosa preconcepción que lo mantenía como mero *objeto* de políticas públicas, por más bien intencionadas que éstas hayan sido, como fue el caso de las reformas educativas. Tamayo crea otra imagen social boliviana, afirma Josefa Salmón, según la cual la "unidad social" de la Nación estaría asentada sobre la psicología del "carácter nacional indígena", algo único en América Latina (*Ibíd.*: 42). Otro motivo importante para estudiar a Tamayo es el esbozado por el

---

11 Escritores de todas las tendencias ideológicas criticaron duramente a Arguedas. Ver por ejemplo: Medinaceli, 1972; Barragán, 2000: 54-56, 79-80, 83, 85-87; Baptista Gumucio, 1979a (con las acerbas detracciones de Fernando Diez de Medina, Augusto Céspedes y Tristán Maroff entre otros).

precursor del indianismo, Fausto Reinaga, para quien en la *Creación de la pedagogía nacional* "se halla el pensamiento explosivo de la Revolución India que se avecina" (Reinaga, 1967: 50). Continúa Reinaga: "El valor de Tamayo no se halla en su intervención política, ni en su obra poética […]. Su valor está en su pensamiento panfletario y su verbo de fuego" (*Ibíd.*: 61). Siguiendo a Carlos Medinaceli, Reinaga considera a Tamayo como el precursor mesiánico del resurgir autóctono. "La esencia del pensamiento de Tamayo es india, no chola y menos ibérica" (*Ibíd.*: 63).

El ilustre poeta y pensador sostuvo repetidamente la existencia de una esencia inconfundible y perenne del ámbito indígena, especialmente del grupo étnico aymara. Pese al elaborado énfasis de sus declaraciones ("el alma de nuestra raza", "el genio de su historia", "afinidades y repulsiones", "la resistencia y la persistencia", "la fuerza de la raza" [Tamayo, 1944: 10, 42, 96, 191]), no se puede reconstruir con seguridad en cuáles factores concretos y discernibles estaría asentada esa identidad inmune al paso del tiempo. Lo que en Tamayo más se acerca a una definición de la esencia indígena, es una concepción vitalista del orbe social ("la máxima expansión de la vida" [*Ibíd.*: 97]), como era lo usual a comienzos del siglo XX bajo fuerte influencia de Friedrich Nietzsche y de las escuelas antiliberales y pro-elitistas de esa época, concepción romántica con elementos estoicos y belicistas que puede aplicarse a cualquier sociedad que quiere superar un periodo de declinación, pero que tampoco son específicos de un modelo civilizatorio determinado[12].

En su base conceptual, Tamayo se acerca peligrosamente al irracionalismo y hasta al racismo, como era lo habitual en su tiempo (Salmón, 2013: 73-75). Como lo ha señalado Blithz Lozada Pereira[13], el esencialismo representa el mayor problema de la filosofía de Tamayo. Esta última contiene fuertes rasgos teluristas, algo que fue bastante

12 Menciona Tamayo explícitamente las cualidades positivas que distinguen a esas identidades o que hay que enseñar si faltan: "El orgullo personal y señoril", "el dominio de sí mismo", "el amor a la acción en todas sus formas", "el desprecio de los peligros", "el desdén de la muerte", etc. (Tamayo, 1944: 96).

13 Lozada Pereira, 2010: 53-57. Sobre esta temática es útil consultar: Baptista Gumucio, 1983; Díaz Arguedas, 1967.

habitual entre los pensadores y los políticos bolivianos de la primera mitad del siglo XX, como lo atestiguan los ya mencionados casos de Humberto Palza, Roberto Prudencio y Fernando Diez de Medina, pensadores que pertenecían al ala derecha del espectro político. Esta visión esencialista de la tierra, del lenguaje y la raza trata de mostrar los rasgos permanentes e indelebles, impermeables al devenir histórico, que caracterizarían a la población originaria boliviana. La perseverancia histórica de la raza india ("el alma de nuestra raza", el indio como "el verdadero depositario de la energía nacional" [Tamayo, 1944: 10, 69]) está expresada, de acuerdo a Tamayo, en la unión perenne de su alma con la naturaleza de las montañas inexpugnables, levantadas alrededor del Altiplano. La lengua indígena se habría refugiado en un castillo de piedra, impenetrable y enigmático. El indio, piensa Tamayo, sólo hablaría a sí mismo y a sus congéneres étnicos. El alma indígena, grande y asombrosa, resultaría al mismo tiempo extraña y solitaria, reconcentrada en sí misma, amurallada por la geografía, siempre fiel a su propia tradición, terca y firme, poseedora de una notable inteligencia y de una comprensión recta, directa y sana de los fenómenos externos. El núcleo de esta mentalidad sería una *mística de la tierra*, complementada por las virtudes ancestrales de "sobriedad, paciencia y trabajo" (*Ibíd.*: 83). El yo interior indígena aparecería como hermético, misterioso y distante, pero también como valiente, previsor y dominador de las fuerzas naturales. En este caso, no vale nada el descubrimiento de supuestas leyes del desarrollo de la historia y la sociedad como suponía el paradigma marxista, sino el empuje enérgico del *carácter subjetivo* del indio, su cultura y la fuerza interior de una educación que se encuentre con la realidad indígena en vivo y directo para luego cerrar los libros y abrir los ojos pues sólo así, según Tamayo, se manifiesta el único reducto de la verdadera Nación boliviana.

La obra de Tamayo exhibe también un carácter paternalista: celebra la frugalidad y el laconismo de los indígenas, el radiante ardor físico y las magníficas condiciones morales de los mismos. Estos hechos encarnan un carácter formado por la "persistencia y la resistencia" (*Ibíd.*: 191), pero no les confiere aptitudes filosóficas o políticas (*Ibíd.*: 82-83, 147-148, 151). Afirmó el gran pensador textualmente: "Ya se ve el lado débil de la pedagogía del indio: la inteligencia". "[…] sus fuerzas mentales están muy lejos de haber sufrido el menor desarrollo

en el sentido europeo" (*Ibíd.*: 147). Y continuaba: "En medio de las magníficas condiciones morales que han caracterizado siempre la historia del indio, se encuentra siempre una deficiencia de organización mental y la falta de un superior alcance intelectivo. La verdad es que el indio ha *querido* siempre y ha *pensado* poco. Históricamente, el indio es una gran voluntad y una pequeña inteligencia" (*Ibíd.*: 151). Aquí todo comentario es superfluo; no hay duda de que Tamayo reproduce el esencialismo positivo (las cualidades morales y físicas del indio), mientras que en el esencialismo negativo el indio está privado por naturaleza de aptitudes superiores en los órdenes intelectual y estético. Son claramente cualidades permanentes que corresponden al núcleo de la identidad indígena y, por lo tanto, resultan, de acuerdo con Tamayo, difíciles o imposibles de ser modificadas. Y esto significa que el indio, según este gran autor, no es apto para la esfera de la política y tampoco para el autogobierno. Aquí radica el innegable paternalismo de Tamayo, quien consecuentemente nunca propuso una reforma agraria o algún programa revolucionario concreto a favor de los intereses indígenas. Es más: Tamayo supuso que el indio perdería sus cualidades éticas superiores si iba a la escuela y recibía una educación formal como los blancos y mestizos. La educación tendría un efecto negativo para el indio, quien se convertiría "del ser infinitamente grave y respetable que era a los ojos del sabio", en una especie de "jimio [mono] vicioso, ambicioso e insustancial que es el elector boliviano en su gran mayoría" (*Ibíd.*: 83, 148).

Tamayo elogia las virtudes de la persistencia con respecto a la propia identidad; celebra la resistencia de los indígenas frente al medio natural y a los avatares históricos, alabando el aislamiento cultural y político de los mismos. La teoría vitalista de Tamayo se parece a aquellas doctrinas que en la primera mitad del siglo XX se consagraron a divulgar la lucha eterna de los pueblos contra enemigos perpetuos, a enaltecer las identidades nacionales inmutables, a cantar el amor al colectivismo y a desdeñar todo esfuerzo racional y democrático. No es necesario mencionar los resultados de esas doctrinas en la praxis social y política, que culminaron en diversas variantes del totalitarismo. El paternalismo de Tamayo se complementa, por consiguiente, con una actitud básicamente autoritaria, lo que es muy usual en el mundo andino. Nuestro autor cantó las glorias del Imperio Incaico y pasó por alto los privilegios y abusos de las élites y de los poderosos

de ese imperio. Supuso que era algo "natural" la conformación de jerarquías privilegiadas y también la conquista, el sometimiento y la explotación de otros pueblos aborígenes. Un esencialismo similar desplegó Tamayo con respecto a los blancos en Bolivia. La caracterización que él realizó de los descendientes de los conquistadores españoles es claramente exagerada y por ello de validez sólo retórica. También a ellos Tamayo les atribuyó cualidades esencialistas e inmunes al paso del tiempo: habrían conformado una manada de soldados desenfrenados, ignorantes, feroces y crueles en grado extremo, incapaces de superar una mentalidad de ventajas a corto plazo y una religiosidad fanática y dogmática, que rechaza todo espíritu innovador (Tamayo, 1944: 163-166; Lozada Pereira, 2010: 75-94).

La importancia actual de la concepción tamayana tiene que ver con los problemas siguientes. Por medio de una prosa brillante e incisiva, Franz Tamayo dio forma a los prejuicios colectivos más arraigados en torno a entidades metafísicas como nuestra alma colectiva y el carácter boliviano, expresando inclinaciones nacionalistas de vieja raigambre (nada se podría aprender de otros países y culturas acerca de la "psicología nacional" [Tamayo, 1944: 10]). La *Creación de la pedagogía nacional* combina efectivamente dos elementos fundamentales de la mentalidad colectiva boliviana que han pervivido hasta hoy:

a) Una actitud básicamente paternalista y autoritaria al censurar los factores que habrían debilitado la consciencia y la energía nacionales, y la misma actitud con respecto a las etnias indígenas del país, aunque se hable *prima facie* enfática y positivamente de ellas.

b) Propuestas de programas o políticas públicas que poseen una naturaleza poco precisa e inconsistente.

Tamayo afirma, por ejemplo, que hay que despertar la energía dormida de la raza indígena y que hay que crear un sistema educativo que no sea una mera imitación de paradigmas foráneos (*Ibíd.*: 19), pero en ningún momento de la obra el autor especifica en qué debería consistir concretamente la auténtica pedagogía nacional. Tamayo asevera con toda razón que habría que reencauzar a las élites del país, pero no esboza ninguna política pública pertinente. No hay duda,

como dice Josefa Salmón, de que la imagen que pintó Tamayo en la obra citada representa una nueva visión del indio, "un cambio radical de la aceptada imagen de pasividad e inactividad del indígena" (Salmón, 2013: 14, 73-75) que era predominante alrededor de 1910.

En general la obra tamayana está destinada a despertar emociones profundas y en realidad confusas y no a inspirar análisis de temas concretos y menos a motivar políticas públicas concretas. De esta manera, en Tamayo se desliza la intención de contemplar las fuerzas de la Nación, no a partir de sus reales posibilidades de cambio, sino a partir de una creencia de carácter religioso y contemplativo fundada en la cultura. Mediante el poder sugestivo de su prosa, Tamayo expresó algunos prejuicios, extremadamente populares, que ya eran fuertes en su tiempo y que hasta hoy no han perdido nada de su vigor. El mito principal se manifiesta en la creencia de que la historia se reduce a una lucha maniqueísta entre los *buenos,* los indios explotados por un régimen de dominio inicuo y cruel, y los *malos,* los descendientes parasitarios de los españoles, taimados e hipócritas, incapaces de generar un verdadero progreso para la Nación. Tamayo compuso una *ideología* clásica (es decir: una justificación intelectual) al haber utilizado su talento para solidificar esta visión simplista de la historia, que ha tenido y tiene una gran aceptación en los más variados estratos sociales y estamentos culturales del país. En 1910, Tamayo afirmó que el estudio de la historia le despertó un notable sentimiento de identidad americana y que, en consecuencia, veía su deber político, moral y literario en la celebración de la superioridad sustantiva del indígena y en la condena de sus verdugos españoles. En un violento alegato de Tamayo contra el mestizaje, nuestro autor vinculó esta superioridad —o esa incomparabilidad— a la pureza de las etnias aborígenes, es decir, al hecho de que no se hubiesen mezclado con otras razas y que hubieran preservado sus valores ancestrales, sus normativas milenarias y sus saberes tradicionales (Tamayo, 1944: 175-178). No hay duda de que Tamayo detestaba los fenómenos de mestizaje y aculturación, los procesos de intercambio y adopción de ideas, bienes y costumbres que configuran una buena parte de la historia universal, y una de las más fructíferas. El permanecer cerrado y aislado en el propio modelo civilizatorio conduce habitualmente al estancamiento y la decadencia. Como muchos seguidores de teorías similares, Tamayo rechazaba, en el fondo, las

ideas del racionalismo y la Ilustración, los derechos humanos, la democracia contemporánea, la institucionalización de los procesos políticos y el Estado de Derecho. El orden social moderno, urbano y abierto al mundo no era de su agrado.

La mentalidad boliviana en la actualidad conserva, por lo menos parcialmente, un sustrato autoritario que la hace proclive a corrientes racistas, irracionalistas y antidemocráticas. Las ideas, como se sabe, pueden ser utilizadas y manipuladas para legitimar metas políticas de muy prosaico contenido. El victimismo propalado por Tamayo, el desdén de la tradición occidental y el culto de los orígenes conducen a sobrevaluar lo autóctono por el mero hecho de ser lo propio e impiden así una visión sobria, racional y plural de nuestras posibilidades. La crítica a Tamayo permanece, por consiguiente, tan actual como en el primer día. No hay duda de que Franz Tamayo fue un gran poeta y un notable pensador, pero esto no es un obstáculo para que sus concepciones político-filosóficas sean cuestionadas.

Finalmente, hay que mencionar un punto de actualidad en la filosofía tamayana que se ha repetido en la Teoría de la Dependencia y en otros enfoques nacionalistas que propugnaron una evolución acelerada. Esta cuestión es interesante, porque nos muestra el precio que los creadores de estas doctrinas están dispuestos a pagar por un desarrollo acelerado que, además, se hace dictar las últimas metas normativas por la incriminada civilización occidental. Tamayo alabó el desarrollo industrial del Japón de su época (1910), que, además, ya se había dedicado exitosamente a aventuras expansionistas imperiales en detrimento de China y Rusia. Como era lo usual en el espacio de habla alemana de su época, Tamayo realiza una clara separación entre la *civilización* occidental (basada en la industria, la ciencia y la tecnología), que él acepta como paradigmática, y la *cultura* (el "alma") japonesa que, de acuerdo con Tamayo, se habría mantenido pura y auténtica (Tamayo, 1944: 36), es decir, exenta de los factores políticos, institucionales y culturales propios de la denostada civilización occidental. En resumen: se admiten mansamente los objetivos dictados por una civilización construida sobre la modernidad urbana, la industria tecnificada y las jerarquías sociales rígidas y piramidales —como era el caso del Japón de aquella época—, si de manera simultánea se preservan el "alma" de aquella sociedad y sus costumbres

ancestrales en áreas de la actividad humana como la moralidad, la familia, la religión y los aspectos exteriores y ceremoniales.

Este punto nos lleva a la crítica que se puede dirigir a los comentaristas más destacados de Tamayo, como Fernando Diez de Medina, Mariano Baptista Gumucio, Javier Sanjinés y Josefa Salmón. Ellos no se percatan de dos aspectos centrales, inherentes a la filosofía tamayana y a la mentalidad boliviana consuetudinaria, que por consiguiente permanecen por encima de toda crítica:

a) El autoritarismo anti-pluralista en la esfera política.
b) El conservadurismo de tinte anti-racionalista en el terreno de la praxis cotidiana, incluyendo la vida familiar.

Ambos aspectos son proclives a una utilización política de corte reaccionario del pensamiento tamayano y de enfoques afines. La generación de importantes teorías y fragmentos literarios de relevancia sociológica, como sin duda ha sido la obra de Franz Tamayo, debe ser contrapuesta a una realidad insoslayable que él mismo mencionó como positiva en el caso japonés: la construcción de un orden moderno basado en la ciencia y la tecnología. Tamayo nunca ahorró críticas a la civilización occidental, pero jamás esbozó una alternativa real y viable a la misma, y por ello su pensamiento, como también las doctrinas nacionalistas, indianistas y endogenistas, se hallan en una posición incómoda. La base última de esta problemática reside en el éxito y la facultad de atracción de la modernidad occidental, que es ambicionada y detestada simultáneamente. Como ya se mencionó, casi todas las corrientes indigenistas, indianistas, nacionalistas, teluristas y hasta socialistas combinan un rechazo radical de las esferas política, ética y cultural de la modernidad occidental con una aceptación, a menudo entusiasta, de sus adelantos tecnológicos. No sólo en Bolivia, sino en buena parte del Tercer Mundo se cuestionan enfáticamente los logros del modelo civilizatorio occidental, sobre todo en la perspectiva político-institucional, pero al mismo tiempo se quiere alcanzar rápidamente los adelantos técnicos y económicos que han surgido de ese mismo ámbito. El resultado es una *ambivalencia* básica y traumática frente a la modernidad occidental, una constelación signada por la propensión a la imitación y, al mismo tiempo,

por el anhelo de producir un nuevo paradigma evolutivo original. A más tardar en la primera mitad del siglo XX estos factores diluyeron la vigencia de los valores ancestrales de orientación y conducta y llevaron a la pregunta por la identidad nacional. En el Tercer Mundo todas las identidades basadas en la tradición entraron en crisis frente a un modelo civilizatorio exitoso, basado en la ciencia y la tecnología e inspirado por normativas universalistas en casi todos los campos.

En el seno de esta problemática debe verse la actividad de los principales intelectuales del país, que ante los desafíos de la modernización han tratado de escudriñar y rescatar el alma del país, la esencia profunda (el "alma", como decía Tamayo) de la tierra, por un lado, y el destino histórico del pueblo, por otro. Estas entidades metafísicas no pueden ser detectadas empíricamente. Salen a la luz únicamente mediante esfuerzos interpretativos, y aun así resultan altamente controvertidas y muy arduas de ser definidas claramente, como el "alma" nacional de la que hablaba Tamayo. En este terreno, los intelectuales son los llamados a descubrir y describir ese cimiento profundo, que en Bolivia ha estado en situación de vulnerabilidad a causa de las influencias externas, por ejemplo, cuando la sociedad se expone a las actuales corrientes de la globalización, cuando sucedió la revolución de los transportes y la comunicaciones, o cuando se trató de reformar el sistema educativo boliviano, que fueron probablemente las experiencias existenciales de Tamayo, ante las cuales no logró formular una alternativa válida, ni para su tiempo, ni para el futuro.

Esta temática, importante, pero difícil de ser condensada en pocas palabras, se mostró dramáticamente hacia 1910 en el campo de la educación. Haciendo gala de un espíritu tradicionalista, Tamayo quería mantener a la mayoría de la población boliviana —los indígenas— fuera de la escuela, lo que es lo mismo que preservarlos de la incipiente modernidad, pues sostenía que éstos perderían sus virtudes características ya mencionadas (la sobriedad, la paciencia, el trabajo), por medio del contacto con valores de orientación e instituciones "foráneas". Toda la argumentación de Tamayo —cuyo carácter de alta poesía no está en duda— puede ser calificada como un alegato *paternalista* contra la modernidad occidental y, al mismo tiempo, como un manifiesto conservador envuelto en un lenguaje radical y congruente con las corrientes intelectuales de su época. La nostalgia

por la sencillez y la moralidad de la vida rural pre-moderna, exenta de las alienaciones contemporáneas, alimenta este tipo de argumentación, que en la dura praxis cotidiana significa mantener a la mayoría de la población en un estadio cultural de infantilismo y apoliticidad.

Similar era la posición de Carlos Medinaceli, quien afirmó en 1928: "Lo corrompido en nuestro país, y más que corrompido, artificioso y falso, son las ciudades y la vida de ciudad" (Medinaceli, 2013: 366). Y prosiguió: "Lo verdadero y sano es el campo, y son las campesinas costumbres […]. Éramos un pueblo sano, de costumbres y vida aldeanas y feudales […]" (*Ibíd.*: 366). Su descripción de lo negativo no deja lugar a dudas: "La libertad y la democracia son, precisamente, dos síntomas de decadencia, de corrupción racial, social y política" (*Ibíd.*: 366). Lo positivo, según Medinaceli, estaba encarnado en "la santidad campesina de la vida del hogar", a la que sería razonable regresar, pues el hombre es "más desgraciado y más esclavo" (Medinaceli, 2013: 371; Medinaceli, 1972a: 85-88) cuando se aparta de la naturaleza (el ámbito rural) y aspira a la libertad política y a la diversidad de opiniones y valores, que es lo que caracteriza el espacio urbano. Es una clara declaración programática contra la modernidad, compartida por numerosos pensadores de la época[14], pues la vida de las grandes urbes, regida por el principio de eficacia y rendimiento, sería, en el fondo, un orden social insoportablemente complejo e insolidario.

En esta misma tendencia y en la actualidad, las diferentes variantes de la teoría de la descolonización son estimulantes y controvertidas porque revelan el núcleo de aquellos designios que anhelan la preservación de las viejas tradiciones políticas y culturales, junto con la obtención de la modernidad tecnológica. Estos enfoques hablan, por ejemplo, de la necesidad de un "ajuste de cuentas con el otro", como afirma Javier Sanjinés en el libro teóricamente más exigente de esta tendencia. Sin el ajuste de cuentas, según Sanjinés, no hay una posibilidad seria de avanzar hacia una sociedad modernizada según aquellos parámetros que son los mismos que en la obra de Tamayo.

14 Ver: Salmón, 2013: 89, 94-98; con una interpretación distinta de la presentada en este texto. Es también muy importante la compilación, llena de materiales inéditos, de Baptista Gumucio (1979b).

Es, como dice este autor, "un ir y venir" entre el renacimiento de la memoria arcaica y el pasado mítico, por un lado, y las coerciones de la "azarosa vida moderna" (Sanjinés, 2009: 2), por otro. Esta obra, claramente inspirada por la filosofía tamayana, puede ser considerada como un genuino *manifiesto conservador* que, escrito en el lenguaje académico de la actualidad, postula la fidelidad a un orden social arcaico —porque sería profundo y en armonía con la naturaleza—, en detrimento del orden moderno urbano, que representaría una fuente artificial de corrupción y decadencia (*Ibíd.*: 212). "Lo arcaico", dice este autor, "no es lo caído en desuso, sino lo profundo" (*Ibíd.*: 191). Sanjinés da a entender que los fenómenos modernos, como la formación de la Nación cívica mediante la decisión consciente de los ciudadanos, representan algo superficial que no alcanza la dignidad ontológica de lo arcaico, de las estructuras comunitarias precoloniales y del modelo endógeno-indígena (*Ibíd.*: 168-169). La democracia, en cuanto deliberación racional y abierta, constituiría un factor exógeno y moderno, por lo tanto, deleznable, insustancial y hasta frívolo. No tendría la calidad y la solidez de los valores de la tradición, que son la "promesa de la continuidad", "la fidelidad, la admiración y la gratitud" (*Ibíd.*: 12). Sólo ellos evitarían "esa multiplicidad confusa de tendencias y aspiraciones que supone el libre albedrío individualista". Se trata, pues, de la fidelidad a una "causa superior que supera las mudanzas del tiempo" (*Ibíd.*: 12).

El libro de Sanjinés resulta ser la auténtica confesión de un espíritu tradicionalista que no quiere cuestionar, sino admirar y agradecer una herencia cultural que viene de muy atrás. Hay que acercarse a ella únicamente con amor y lealtad. Es, en cierto sentido, un retorno a posiciones anteriores a todo racionalismo, una regresión a una constelación signada por una teología elemental de unas pocas creencias sólidas e inamovibles, y un rechazo evidente de la pluralidad ideológica y del individualismo liberal que caracterizan a nuestra era.

Por otra parte, esta obra está muy a tono con las modas postmodernistas del momento. Es un texto elaborado sobre otros textos. En ningún momento discute los problemas de la profana realidad. Dialoga exclusivamente con otros escritos académicos y hasta esotéricos. En ningún momento desciende a los temas de la vida diaria. Jamás menciona los valores modernos —a menudo cosmopolitas— a

los que se pliegan hoy las generaciones juveniles de origen indígena, sobre todo en las esferas del consumo, la diversión y el ocio y en la elección de la carrera profesional. Nunca se preocupa por las prácticas cotidianas sincretistas de las etnias que dice estudiar. Y, por supuesto, no considera la configuración de nuevas élites privilegiadas con inclinaciones capitalistas en medio de un régimen presuntamente igualitario. Las ideas generadas por el autor, que son muy importantes para clarificar una mentalidad posiblemente mayoritaria en el área andina, no son comparadas o confrontadas con la realidad de la globalización y modernización que avanzan raudamente en un mundo cada vez más pequeño e intercomunicado. La ausencia más notoria también se condensa en una ceguera respecto al papel de los medios de comunicación como la televisión y el cine de consumo masivo, instrumentos postmodernos que son, en definitiva, quienes cuentan, contarán y transmitirán lo que representa la Nación y el cosmopolitismo abierto. Los modernos medios de comunicación tampoco visualizan a lo arcaico como parte de la identidad ancestral, sino como señal de infantilismo y nota extravagante para la fugaz anécdota histórica.

En el lapso de más de un siglo (1910-2014), la línea básica de estas doctrinas, desde Franz Tamayo hasta Javier Sanjinés, ha mantenido casi inalterable su núcleo conceptual. Los autores de esta corriente no han prestado atención a un factor fundamental del pensamiento moderno: la dimensión crítica. No practican una visión auto-cuestionadora de sus propios cimientos y hacen caso omiso de los principios contra-fácticos y anti-intuitivos del pensamiento crítico a partir de la Ilustración. En su lugar celebran el arcaísmo cultural en el seno de procesos de modernización, por más modestos que éstos sean. No hay duda de que les asiste un pleno derecho a censurar la legitimidad histórica del modelo boliviano que imita indiscriminadamente la civilización occidental, pero su inclinación doctrinaria contribuye a reflotar antiguas tradiciones autoritarias que ahora, con lustre académico y vocabulario progresista, retornan para ser consideradas como los fundamentos autóctonos de un régimen que se ha liberado del colonialismo cultural.

Como afirma Xavier Albó, la obra de Sanjinés puede ser considerada como "una confrontación entre la concepción más modernizante

pero excluyente de la Nación-Estado Bolivia y la reemergencia de los pueblos originarios pero invisibilizados en ella" (Albó, 2009: XII). Pero como el mismo Albó menciona, esta línea conceptual, que insiste en el "pasado esplendoroso" de los pueblos indígenas, puede transformarse en un pensamiento utópico que mitifica ese pasado (*Ibíd.*: XVII). Además, estas teorías dejan de lado la posibilidad de que el renacimiento del pasado mítico contenga mayoritariamente elementos de una interesada "invención de la tradición" y la probabilidad de que la celebrada memoria arcaica encierre también factores de una herencia cultural autoritaria y adversa a la emancipación femenina. En un libro sugerente, Oscar Olmedo Llanos señaló que no es casualidad que en Bolivia no se hayan publicado investigaciones sobre la estructura familiar del mundo aymara, ni tampoco en torno a las relaciones patriarcales y verticalistas que prevalecen en las comunidades campesinas; la insatisfacción crónica de las mujeres campesinas fomenta evidentemente una atmósfera generalizada de autoritarismo colectivista (2006: 354-357, 363-369). Estos son temas que no despiertan el interés de aquellos intelectuales consagrados a admirar los logros civilizatorios de un pasado embellecido indebidamente[15].

La disyuntiva en que se halla actualmente el pensamiento descolonizador genera un anti-cosmopolitismo autoritario, jerárquico y simplificador, prefigurado por Tamayo, que ignora deliberadamente los pocos factores rescatables del orden occidental: el Estado de Derecho, la vigencia de los derechos humanos y el pluralismo político y cultural.

3. La identidad como compensación y sus múltiples aspectos

Precisar de manera definitiva e inequívoca lo que puede ser el núcleo de una identidad nacional es una labor casi enteramente vana. Existen, sin duda alguna, mentalidades colectivas, pautas repetitivas de comportamiento social, valores de orientación aceptados por toda

15 Pese al desinterés por otros ámbitos civilizatorios, no es del todo superfluo recordar que en el mundo islámico nos hallamos frente a una constelación similar: la realidad premoderna, determinada todavía hoy por fenómenos como el autoritarismo político, la indiferencia ante los derechos humanos y la resistencia a la emancipación femenina, es ahora enaltecida por ideologías de corte postmodernista, que exhiben un impulso anti-imperialista y anti-occidental bastante radical.

una comunidad, leyendas y mitos compartidos por pueblos enteros y hasta ilusiones que perduran a lo largo de siglos en el seno de la misma Nación, pero todos estos elementos son de carácter histórico, es decir pasajero, y pueden ser desplazados en forma inesperadamente rápida por otros parámetros normativos y por otras tradiciones que pronto también llegan a ser percibidas como pilares centrales del acervo nacional. Cualquier análisis genuinamente crítico puede demostrar que los ingredientes más sólidos y los factores más sagrados de la identidad colectiva provienen de otras culturas o tienen un origen común en varias de éstas y constituyen, en la mayoría de los casos, un conglomerado aleatorio, cambiante y a menudo deleznable. Lo *Uno,* lo básico, indivisible e inalterable sólo puede ser definido y comprendido por relación a lo *Otro,* lo complejo, múltiple y cambiante. La búsqueda de una última (o primera) esencia que otorgue características indelebles y, simultáneamente, únicas a una sociedad es un afán científicamente inútil, pero este tipo de ejercicio no debe su popularidad y reiteración a argumentos lógicos, sino a un designio que se halla en las capas más profundas de la consciencia individual y colectiva: al propósito perseverante por conseguir y mantener algo estable, algo que dé sentido a las otras actividades humanas, incluidas, en primer término, las exegéticas, algo que no sea relativo, sino que contribuya como fundamento perdurable a establecer derroteros claros y objetivos indubitables.

En la problemática de la identidad boliviana se conjugan, entonces, dos momentos recurrentes en toda la evolución humana: (a) el anhelo de diferenciarse de los demás y (b) la aspiración de hallar un cimiento inigualable desde el cual se pueda encaminar la vida de las personas y de las comunidades, confiando, obviamente, en que el factor clave de la distinción identificatoria sea un cimiento libre de cuestionamiento. Pocos son los que pueden vivir en una atmósfera donde todo es materia de controversia; la mayoría de los grupos sociales prefiere el peso (o el yugo) de las certidumbres y las convicciones, aunque éstas sean, en el fondo, ideologías justificatorias que no resisten un examen desapasionado.

Antes de la confrontación con la civilización industrial metropolitana, las identidades colectivas en las periferias mundiales carecían, por lo general, de un factor de autocrítica con implicaciones sociopolíticas:

sus culturas habían sufrido guerras y saqueos, triunfos y desgracias pero, descontando unas pocas y notables excepciones[16], no habían reflexionado colectivamente en torno del sentido de la evolución histórica y de las metas de orientación a largo plazo. La lucha por la supervivencia diaria, la estrecha conexión entre la esfera de lo sagrado y el terreno de lo profano, la prevalencia casi natural de la religión de los mayores y de los valores derivados de ella y, finalmente, el hecho de que todas las sociedades pre-industriales, victoriosas o vencidas, imperiales o provincianas, tuviesen en común un modesto desarrollo de las ciencias y las tecnologías, contribuyeron a que durante siglos estas comunidades no cuestionasen la dirección general de su marcha a través de la historia, no dudaran de la solidez de sus fundamentos identificatorios y no pusieran en duda el sentido y la bondad de sus instituciones y estructuras (Ayubi, 1991; Von Grunebaum, 1969: 248; Laroui, 1970: 25, 75-80; Rodinson, 1966: 52-90).

Esta constelación cambió bruscamente con la expansión de la cultura europea occidental sobre gran parte del planeta; la labor de los intelectuales del Tercer Mundo, ante todo en el siglo XX, es un testimonio vivo y muy valioso de las reflexiones en torno a su crisis de identidad, a sus decursos evolutivos y a sus metas normativas de desarrollo. En la actualidad, los llamados estudios postcoloniales analizan esta problemática desde una perspectiva propia de las sociedades periféricas (Chakrabarty, 2000; Bartolovich y Lazarus, 2002). La actual crisis boliviana de identidad debe ser vista dentro de un contexto en el que numerosas sociedades se perciben a sí mismas como subdesarrolladas y periféricas, presuponiendo para ello que los Estados altamente industrializados de Occidente y los Estados Unidos conforman el ámbito que ha inducido premeditadamente ese subdesarrollo y casi todas las otras carencias de la sociedad. Pero, el intento de preservar un núcleo de la identidad original y, *simultáneamente,* apropiarse de los parámetros evolutivos y normativos del Occidente europeo y regirse por ellos, constituye un problema extraordinariamente complejo, que puede ser descrito e interpretado de diferentes modos.

16 Entre estas excepciones se pueden mencionar las reflexiones del Inca Garcilaso de la Vega y las de Felipe Guamán Poma de Ayala en el Perú.

Lo que parece substancial en este fenómeno es la ambivalencia básica que tiñe los vínculos de Bolivia con las naciones metropolitanas: la civilización industrial es objeto de culto y aversión, de adherencia y repulsión al mismo tiempo. Se la toma como dechado de logros normativos tecnológicos y logísticos, y a la vez se la teme como fuente de agresiones. Este malestar es constitutivo de todos los esfuerzos teóricos por dilucidar los fundamentos, los problemas y las perspectivas de la identidad colectiva boliviana: se advierte en estos esfuerzos teóricos la tensión existente entre la defensa del propio legado cultural, la apología de las costumbres prevalecientes en la vida cotidiana e íntima y el apego por las peculiaridades del suelo natal, por una parte, y la necesidad imperiosa de adoptar lo extranjero y foráneo en los más variados campos, desde la tecnología hasta los sistemas organizativos e institucionales a causa de su superioridad y eficacia aparentemente indiscutibles, por otra parte. A comienzos del siglo XXI, por ejemplo, parece que en Bolivia no hay otra forma de interacción con la naturaleza que la aplicación de la tecnología y la implementación de la racionalidad occidental[17]. El renacimiento de movimientos indigenistas, doctrinas indianistas y proclamas que se declaran como socialistas, afecta esta temática únicamente de manera tangencial y esporádica.

La problemática de la identidad nacional es relevante para comprender los problemas actuales por múltiples motivos. En el marco del presente trabajo nos sirve para aproximarnos al dilema que se suscita entre la generación de ideas, muchas de ellas muy progresistas, con una realidad que demuestra ser resistente a los análisis habituales, como es el mencionado caso de protección al medio ambiente frente a constantes prácticas neo-extractivistas. Es verdad que los problemas actuales exhiben una pluralidad de raíces y causas y, al mismo tiempo, una complejidad de manifestaciones. Una de ellas es la cuestión ya aludida: la identidad colectiva es múltiple, pero además precaria y fragmentaria. La precariedad se manifiesta, por ejemplo, en aquellos sectores (como los rurales, los recientemente urbanizados y los de bajos ingresos y nivel educativo inferior) que pueden ser percibidos como

17 Sobre la preservación y marcada acentuación de modos neo-extractivistas de relación con los recursos naturales a partir de 2006/2007 en Bolivia y Ecuador ver dos críticas desde posiciones de izquierda: Gudynas, 2010: 61-81; Gudynas, 2013: 183-205.

los más afectados por el proceso de modernización. Aquí, la identidad colectiva se manifiesta como una crisis social y un problema político muy grave (Teijeiro, 2007), y por ello es conveniente empezar el análisis por los avatares de la identidad colectiva indígena. Por otra parte, toda identidad tiene algo de frágil, pues consiste no sólo de arquetipos y modelos bien afianzados por su antigüedad y prestigio, sino también de símbolos, leyendas y elementos aleatorios que se han ido sumando con el correr del tiempo.

Ello tiene que ver directamente con la tesis central que planteamos: la disyuntiva entre los avances de la globalización y la defensa de identidades en peligro. A comienzos del siglo XXI en el área andina tiene lugar un fuerte debate entre los que quieren renovar y restablecer —verbalmente— la presunta armonía social, cultural y económica de las civilizaciones indígenas de la época prehispánica y aquellos que se adscriben a la pluralidad, modificada incesantemente, de normativas y valores de orientación del mundo globalizado, con muchas propuestas y posiciones implícitas intermedias. Hay que identificar los conflictos de identidad colectiva en el actual Estado Plurinacional, sobre todo aquellos relativamente novedosos, que emergen de la laboriosa incorporación de Bolivia a los procesos de globalización. Estos esfuerzos crítico-analíticos pueden generar una contribución a una mejor comprensión de las brechas que existen entre el ámbito de los discursos y la realidad social y política en la Bolivia del presente. Pero, además del esfuerzo crítico-analítico, hay que mencionar la posibilidad de otro acceso, asimismo importante, aunque por razones de espacio no puede ser incorporado a este análisis: la intuición, la combinación de sabiduría con experiencia ancestral[18], que da primacía al sentido común de una sociedad y a las emociones compartidas colectivamente, intuición que no se presta fácilmente a una argumentación estructurada según las ciencias sociales convencionales[19].

18 Hay que señalar que esta corriente, que incluye una fuerte denuncia ética y una manifiesta demanda política, enfatiza una visión utópica y embellecida del pasado indígena, que ya ha sido tratada en este trabajo. Ver: Rodríguez, 2001; Baud, 2004.

19 En el Ecuador se ha dado una sistematización de estos enfoques bajo el concepto de *corazonar.* Ver: Guerrero, 2010; Zapata, 2007; y el brillante ensayo que vincula el *corazonar* con el movimiento feminista: Prieto y Guaján, 2013: 136-148.

Simplificando esta temática, afirmamos que la considerable diferenciación que conlleva la modernidad, precisamente en el caso boliviano, junto con la diversidad de códigos morales, culturales y políticos, produce identidades inseguras, precarias y cambiantes. Los individuos, como ya se mencionó, anhelan en cambio algo sólido, una respuesta categórica que les brinde un claro sentido histórico, algo del antiguo calor de hogar y una orientación ideológica comprensible. Es muy posible que la mayoría de los seres humanos a nivel mundial no se sienta bien en la confrontación con un orden social que cambia cada momento y por ello dificulta todo intento serio de solidaridad. Por ello surgen fácilmente la inclinación a discriminar al *otro* (en este caso: al occidental) y la tendencia al etnocentrismo, a menudo disfrazada por medio de ideologías "progresistas" y, como corolario, la proclividad al dogmatismo (Maalouf, 2003).

En Bolivia, el renacimiento de la identidad indígena en nuestros días puede ser visto como el designio de construir un dique protector contra la invasión de normas foráneas desestructurantes y contra la opresión (aunque sea parcialmente imaginada) de parte del "Estado colonial"[20], ya que, en general, los analistas de las posiciones e imaginarios indigenistas y sobre todo indianistas afirman que estas comunidades no han experimentado una modernización que merezca ese nombre, sino un modelo perverso donde un desarrollo parcial ha intensificado los fenómenos de descomposición social, explotación y empobrecimiento (Albó, 1988; Bouysse-Cassagne *et al.*, 1987). Se trata, parcialmente, de un movimiento de "matriz plebeya" (Stefanoni, 2010: 10), que se basa en un hecho empírico de vieja data: los campesinos, comerciantes, artesanos, trabajadores informales y artesanos de origen indígena se perciben a sí mismos como ciudadanos de segunda clase en su propio país, que casi siempre les ha brindado "inclusión abstracta y exclusión concreta" (*Ibíd.*: 10), como lo formuló adecuadamente Pablo Stefanoni. Son, evidentemente, promesas no cumplidas de ciudadanía plena, pues los discriminados perciben sólo una ciudadanía formal que los invisibiliza como grupo y los explota como individuos.

---

20 Ver uno de los testimonios más conocidos de esta tendencia: Rivera Cusicanqui, 1990: 9-51.Ver también una crítica de esta teoría del colonialismo interno: Varnoux Garay, 1997: 28-35.

Han emergido distintos procedimientos y estrategias para anular este colonialismo interno, experimentado cotidianamente por la población indígena y sentido agudamente por sus portavoces intelectuales, y uno de ellos es "la reinvención del indio como sujeto político" (*Ibíd.*: 100), a menudo con el fundamento de un indianismo militante, pero que en la praxis diaria se diluye en demandas de alcance limitado. Lo más probable, por lo tanto, es, como afirma Pablo Stefanoni, el florecimiento de un "nuevo nacionalismo del siglo XXI, de matriz plebeya, sustentado en la tradición sindicalista del mundo popular boliviano y que se erige en una serie de imaginarios étnicos que fueron variando, tanto entre los dominantes como entre los subalternos" (*Ibíd.*: 10). A partir de 2006, la sociedad boliviana se encamina seguramente hacia una solución intermedia, a una "nacionalización del indio", que no pretende alterar revolucionariamente las bases socio-económicas de la Nación boliviana, sino que intenta la inclusión real de las masas indígenas, mejorando, como primer paso, su auto-estima y su imagen pública. Para superar la mera inclusión abstracta y evitar la exclusión concreta se ha tratado, con relativo éxito, de acabar con la invisibilización de los indígenas en la vida pública, lo cual es un aporte básico para incrementar la auto-estima y la identidad sociopolítica de una buena parte de la población.

El lema "Todos somos mestizos" y afines ("Bolivia es una sociedad sustancialmente mestiza") ocultan la realidad del racismo cotidiano, disimulan las "asimetrías de poder y las violencias simbólicas que perviven detrás de las mezclas étnicas y dan sentido a las demandas de descolonización" (*Ibíd.*: 21), aunque a muy largo plazo el resultado factual (no el anhelado) puede ser, de todos modos, una sociedad de composición étnica mixta, en la cual las diferencias de este tipo jueguen un rol muy secundario. El extraordinario despliegue de actividades comerciales internacionales, de índole formal e informal, en manos de indígenas urbanizados, la conformación de nuevas clases medias y altas de la misma proveniencia y la expansión de comunidades religiosas pentecostalistas han diluido, como asevera Stefanoni, la vieja dicotomía elemental binaria entre un ámbito ancestral indígena, premoderno y campesino, por un lado, y un mundo moderno, urbano y cosmopolita, por otro (*Ibíd.*: 36-37). El resultado es un mosaico de nuevas adscripciones de clase y origen, donde el mestizaje cultural juega un papel preponderante. No será

probablemente un orden social exento de tensiones e injusticias, pues lo mestizo puede ser visto también como lo irresuelto por excelencia (Soruco Sologuren, 2012). Sin embargo, desde la perspectiva de los sujetos involucrados, el mestizaje puede ser considerado como una práctica cultural de todo derecho y con expectativas razonables en el futuro (Mesa Gisbert, 2013; Ibarra, 2013: 31-50; Fuenzalida, 1970: 8-86), pese a la severa crítica a que está expuesto desde perspectivas indianistas y postcoloniales (Lyons, 2013: 51-68).

Aquí es necesario mencionar sumariamente que el tema de la invisibilización de los indígenas en la vida pública (la inclusión legal-formal y la exclusión práctico-concreta) está estrechamente vinculado con las teorías sobre el *reconocimiento,* que en la actualidad han ganado en relevancia y también en facultades explicativas (Honneth, 2003). En este contexto se exhiben claramente las limitaciones del orden liberal-democrático: la gente no puede desplegar del todo sus facultades si no está enraizada en una vigorosa tradición cultural. Chantal Mouffe, una de las principales voces críticas con respecto al liberalismo y muy leída en América Latina, señala que los liberales no están en condiciones de reconocer la diversidad determinante de las identidades colectivas y el pluralismo sustancial del mundo social (Mouffe, 2007: 17). Tan indispensables como la vivienda y la alimentación resultan ser la familiaridad con los lazos primarios (como el lenguaje y las herencias histórico-culturales compartidas desde la niñez), la pertenencia a un grupo identificable y distinto de los demás y la comunicación espontánea con parientes y amigos. Sólo una comunidad primaria puede brindar la seguridad emocional y el reconocimiento primordial —exento del principio de rendimiento y desempeño— que pueden evitar las formas consuetudinarias de enajenación, soledad, desarraigo y autodesprecio individuales. Los vínculos primarios y las tradiciones vivas tienen, por lo tanto, funciones positivas e indispensables para el desarrollo de consciencias individuales sólidas, funciones que no pueden ser reemplazadas por abstracciones como la ética universalista, las obligaciones contractuales, las estructuras burocrático-administrativas y las organizaciones supranacionales, por más importantes y eficaces que éstas *también* sean. Esta es también, en el fondo, la fundamentación de las concepciones comunitaristas y de las teorías de la descolonización. Esto tiene vigencia no sólo en el campo personal, sino también en

el colectivo. Los individuos y las culturas se desarrollan de manera adecuada, en la medida en que fortalecen su identidad, lo que ocurre en forma dinámica y dialógica en relación más o menos libre con otros (Kaufmann, 2011: 86).

Es en este contexto donde nacen las teorías contemporáneas del reconocimiento, cuyos representantes más ilustres son hasta el momento Charles Taylor y Axel Honneth (Taylor, 2003, 2011; Honneth, 1992). El reconocimiento es la relación ideal y recíproca entre sujetos que se perciben el uno al otro como iguales y, al mismo tiempo, como diferentes. Este vínculo es constitutivo para la formación de la subjetividad, sobre todo en la era moderna. Uno se convierte en sujeto individual cuando reconoce a otro sujeto en su pleno derecho y sus posibilidades y cuando es reconocido como tal por este último. Esta tesis está opuesta al liberalismo individualista clásico porque presupone que los nexos sociales existen antes que los individuos; la intersubjetividad tendría prioridad sobre la subjetividad. El amor al otro y el ser amado por el otro (es decir: el reconocimiento mutuo), constituyen las precondiciones para la participación en la vida pública de una comunidad; este contexto debe ser ampliado necesariamente por una dimensión que abarca la solidaridad efectiva y la apreciación positiva. Entre las consecuencias prácticas de este postulado se halla, en primer lugar, la autorrealización de la comunidad respectiva: el despliegue pleno de sus potencialidades intrínsecas. La moral colectiva y los valores comunitarios representan una ventaja con respecto a las creencias liberales porque admiten las diferencias sociales, étnicas y culturales y las tratan con respeto, por un lado, y con la intención de fomentar su consolidación y crecimiento, por otro. Es decir: mediante la teoría y la praxis del reconocimiento se dejaría atrás la concepción formalista de justicia, derivada del acatamiento procedimental y del respeto a estatutos contractuales, que es la posición atacada en Bolivia por los pensadores indianistas y los teóricos de la descolonización.

La teoría del reconocimiento es importante para comprender la construcción de las consciencias nacionales en América Latina y, por lo tanto, la formación de identidades políticas de amplio alcance. Desde comienzos del siglo XIX ha existido en el Nuevo Mundo un sentimiento muy amplio de falta de estima y apreciación equitativa

de parte de los otros países soberanos, sobre todo del llamado ámbito metropolitano conformado por Europa Occidental y América del Norte. Los vínculos estructurales entre el mundo ya desarrollado y el bloque latinoamericano han estado marcados por la asimetría y la desigualdad. Las sociedades menos favorecidas, como la boliviana, han percibido esta constelación desde el primer momento como un contexto de injusticia e iniquidad. Se ha dado desde entonces una larga sumatoria de agravios, que paulatinamente ha pasado del plano político y cultural al terreno de la economía y el comercio. Aun sin ingresar a una valoración de estos nexos, no hay duda del sentimiento colectivo de discriminación secular que prevalece individual y nacionalmente en las mentalidades latinoamericanas, y muy particularmente en la boliviana. Es entonces comprensible que hayan surgido varias estrategias políticas e intelectuales, basadas en la reivindicación de las diferencias, para paliar esas relaciones vistas como injustas y para construir una sólida consciencia social fundamentada en el orgullo de lo que es propio. En este camino ha sido inevitable una revalorización del pasado de las sociedades latinoamericanas, sobre todo en aquellas que han tenido grandes civilizaciones precolombinas, como la boliviana.

La idealización y el embellecimiento romántico de aquellos tiempos y, de forma concomitante, una simplificación de toda la compleja problemática son los peligros ineludibles de esta opción intelectual, como se percibe fácilmente en el caso boliviano. Una confrontación creciente entre la cultura individualista y egoísta, proveniente del Occidente europeo, practicada por blancos y mestizos urbanos, de un lado, y la civilización originaria colectivista y solidaria, encarnada en las comunidades campesinas, de otro, es en términos teóricos, una simplificación inexistente en la realidad, pero muy utilizada por sectores políticos e intelectuales. En el presente, la situación real es muy distinta de la imaginada por las corrientes indianistas y descolonizadoras. Por ejemplo: los múltiples nexos existentes entre las comunidades indígenas y la civilización metropolitano-occidental se han transformado en una nueva síntesis de carácter ambivalente, como ha sido la compleja evolución de todo mestizaje a lo largo de la historia universal. Sobre todo en lo concerniente a las últimas metas normativas que hoy en día definen lo que es desarrollo en sentido enfático, los portavoces de la descolonización no han podido establecer

modelos y valores genuinamente propios, originales y diferentes de aquellos surgidos en las naciones del Norte. Y tampoco, en el fondo, las muchas variantes de la izquierda boliviana.

Las metas de desarrollo generadas por la civilización metropolitano-occidental —la modernización exhaustiva, el alto nivel de consumo masivo, la tecnificación en un contexto crecientemente urbano, el acceso a una adecuada educación formal, la participación en el mercado nacional, la configuración de la vida cotidiana según los parámetros occidentales y un Estado nacional más o menos eficiente—, han sido entretanto acogidas por las comunidades indígenas y por casi toda la población boliviana en forma entusiasta y convertidas en valores normativos de primera importancia. En esta época de presurosas adopciones de las más disímiles herencias civilizatorias e intercambios culturales incesantes con las naciones más lejanas, la confrontación entre lo propio y lo ajeno tiende a diluirse en un mar de ambigüedades, donde es muy arduo establecer categorías científico-analíticas que puedan dar cuenta adecuada de una evolución muy diferenciada.

De todas maneras, es altamente probable que la nueva identidad boliviana, que va emergiendo a comienzos del siglo XXI, sea una "identidad de geometría variable", como lo expresó el mismo Stefanoni (2010: 21), pero con una vinculación directa hacia el Estado como ente protector y generador de justicia social. Por lo tanto, las identidades colectivas, atravesadas por la multiculturalidad y enfrentadas con los valores liberal-individualistas, siempre tienden a regresar al ideal de crear un Estado Nación compacto, por el carácter político que ha traído la confrontación entre los prejuicios señoriales y los deseos de reconocimiento indígena. El régimen de Evo Morales elegido en las presidenciales de 2005, justamente combinó con éxito el replanteamiento de un Estado como eje del desarrollo, junto al desarrollo de ideologías que han ensalzado a todas las comunidades indígenas. Esto por varios motivos importantes:

a) Para casi todos los segmentos poblacionales, los adelantos y los valores normativos de la modernidad / globalización / occidentalización, sobre todo en los terrenos tecnológico, científico, económico, médico y comunicacional, son simplemente irrenunciables y, yendo más allá, son percibidos como algo

natural, algo que le llega a todas las culturas, a algunas más pronto que a las otras.

b) Las fronteras entre la defensa de lo propio / autóctono / comunitario y lo importado / occidental / individualista, son altamente porosas. La mayor parte de la sociedad boliviana traspasa esos límites cada día en su quehacer cotidiano, y no siente ningún problema de consciencia al hacerlo. En otras palabras: la población, incluyendo en primer lugar a los sectores indígenas, ha construido lentamente una solución sincretista, como es lo usual a lo largo de la historia universal.

c) El punto más significativo reside, no obstante, en la siguiente dimensión. Aunque en forma implícita, parece que los sectores no indígenas del país —y una parte considerable de las comunidades de origen indígena, pero ya de urbanización reciente— no pueden hallar fácilmente factores de identificación con la identidad indígena tal como está formulada por los autores más conocidos de las tendencias indianistas, en las teorías del colonialismo interno y en los enfoques de la descolonización. Dicha identidad la encuentran, en pocas palabras, demasiado radical y cerrada a la comprensión de otras culturas, poco abierta al mundo globalizado de la actualidad y, sobre todo, anacrónica. Para algunos sectores sociales, entonces, la identidad indígena se ve restringida a los signos externos: la "destreza lingüística", la vestimenta y algunos usos y costumbres (Garcés, 2011a: 208-210). Entonces surge la pregunta sobre si la identificación con el ámbito indígena es, bajo ciertas circunstancias, una especie de conveniencia política del momento (*Ibíd.*: 212, 230), lo que se complementa con el postulado de cierta plausibilidad que asevera que la auto-identificación indígena sería una posición más emocional y política que la representación fidedigna de una realidad insoslayable (Salazar de la Torre, 2011: 32). De todas maneras: la gran cuestión de la esencia indígena ha quedado sin una aclaración satisfactoria, lo que no ha variado desde la época de Franz Tamayo. Aquellos sectores de izquierda proclives a la modernidad, tratan de rescatar lo vernáculo y aprecian los movimientos indígenas, solamente porque éstos están identificados, al mismo tiempo, con "los de abajo" o los que sufren, razón por la cual tampoco

promueven soluciones inéditas para el crecimiento económico ni para la lucha contra la pobreza porque simplemente anhelan todo beneficio de la modernización occidental, juzgado como superior y más eficaz para la actualidad globalizada.

Un proceso nuevo y genuino de desarrollo integral conllevaría, entonces, una consolidación de la identidad colectiva indígena, preservando sus rasgos ancestrales, pero alcanzando un nivel aceptable de crecimiento técnico-económico. Proyectos de este tipo han sido muy discutidos en toda el área andina en las últimas décadas. En este sentido, y como escribe Franco Gamboa Rocabado, la Asamblea Constituyente boliviana, inaugurada en agosto de 2006, "significaba una respuesta inicial del nuevo gobierno de Evo Morales a las demandas indígenas que parecían haber encontrado una expresión política y representatividad sobre la base de un discurso radical que declaraba el fin del colonialismo interno, así como el comienzo de visiones multiculturales del Estado boliviano" (Gamboa Rocabado, 2007: 3)[21].

La etnicidad militante —el paso evolutivo siguiente— surgió como un paso político comprensible a partir del fracaso general del "Estado colonial", *fracaso* percibido como tal en la visión de las organizaciones y corrientes próximas al ámbito rural indígena (Patzi Paco, 2009: 35-68; Quispe, 2011; Hylton, Patzi, Serulnikov y Thomson, 2003; Hylton, 2007). Como hallazgo provisional de nuestra investigación podemos mencionar que es probable que esta etnicidad militante configure una ideología identificatoria de los *líderes* y de las *élites* políticas de las etnias indígenas, y que sea mucho más débil en las masas de los campesinos y de los habitantes urbanos de origen quechua y aymara. La mayor parte de la población indígena boliviana tiene otras preocupaciones cotidianas, centradas en la esfera laboral, y probablemente otros valores de orientación a largo plazo (Tintaya Condori, 2008), que se los puede designar sumariamente como la demanda de un mejor nivel de vida, imitando *parcialmente* los modelos del Norte,

21 No hay duda, por otra parte, de que la Asamblea Constituyente boliviana (2006-2008) fue también el campo de pugnas convencionales por espacios de poder político, con un debate específico sobre temas constitucionales muy restringido y una cierta manipulación de los representantes indígenas de parte del gobierno. A este respecto ver: Ayo Saucedo y Bonifaz Moreno, 2008.

sobre todo en los aspectos técnico-económicos. En base a un amplio estudio empírico sobre esta temática, Porfidio Tintaya Condori llega a la conclusión de que la identidad aymara está aun en construcción, expresada y recreada por identidades locales y personales (*Ibíd.*: 31-32, 524-526), y considerablemente influida por los movimientos sociales (*Ibíd.*: 251), que pueden ser vistos como factores parcialmente exógenos con respecto a esa identidad no tocada por la occidentalización.

La cuestión de la identidad colectiva debe ser, sin embargo, relativizada dentro del proceso muy marcado de diferenciación social que atraviesa Bolivia en los últimos tiempos. La pobreza compacta y la uniformidad dentro de las comunidades indígenas, que eran ciertamente las características predominantes de estos grupos hasta la primera mitad del siglo XX, han sido desplazadas por una estructura social que abarca diferentes estratos sociales en sentido financiero-económico, educativo, político y domiciliario. Las élites indígenas, que entre tanto han surgido con extraordinario vigor, configuran los vehículos más rápidos y eficaces para la diseminación de los *standards* de la modernidad y de los valores universalistas que se originaron en el seno de la civilización occidental. Estas élites, partidarias en general de la empresa privada y del modelo capitalista, son las primeras en abrazar las pautas de comportamiento y las ideas prevalecientes en las sociedades metropolitanas del Norte, que poco a poco llegan a ser vistas como normativas más o menos *propias y naturales* de toda la comunidad indígena correspondiente. La preservación de la tradicionalidad queda restringida a los estratos sociales de ingresos inferiores y menor acceso a la educación formal contemporánea.

El renacimiento de la identidad indigenista tiene un porvenir ambiguo. Las comunidades rurales campesinas, por ejemplo, están cada vez más inmersas en el universo globalizado contemporáneo, cuyos productos, valores y hasta simplezas van adoptando de modo inexorable. Y, además, sus propios habitantes comparan y miden su realidad con aquella del mundo occidental, y ellos mismos compilan inventarios de sus carencias, los que son elaborados mediante la confrontación de lo propio con las ventajas ajenas. Todas las comunidades campesinas y rurales en la región andina se hallan desde hace ya mucho tiempo sometidas a procesos de aculturación, mestizaje y modernización, lo que ha conllevado la descomposición de su cosmovisión original y

de sus valores ancestrales de orientación. El futuro pertenece probablemente a los modelos sincretistas. Un dato empírico registrado en encuestas, estudios rurales y observaciones de campo, muestra que los pobladores rurales de ciudades intermedias y con mercados campesinos prósperos tienen, en su gran mayoría, todo tipo de vehículos a gasolina, un símbolo de estatus con bienestar económico.

4. Lo negativo y lo positivo de la complejidad socio-histórica

En el campo verbal-teórico (por ejemplo entre los ideólogos y los intelectuales indianistas), se pueden detectar elementos de un etnocentrismo relativamente acentuado, alimentados por el designio de revitalizar las antiguas religiones, lenguas y costumbres. Después de largos siglos de amarga humillación y explotación despiadada, es comprensible que surjan corrientes de estas características (Rivera Cusicanqui, 1993, 1984; Cárdenas, 1990; Medina, 1993: 303-308), que se consagran a una apología ingenua del estado de cosas antes de la llegada de los conquistadores españoles.

La realidad histórica, empero, siempre ha sido más compleja y diferenciada, llena de sorpresas, compromisos y retrocesos. No hay duda de que la larga era colonial española y luego la republicana, que continuó algunos elementos centrales de la explotación y subordinación de los indígenas, han generado en las etnias aborígenes una consciencia muy enraizada de nación oprimida, de una injusticia secular no resuelta y de agravios materiales y simbólicos aún vivos en la memoria popular (Gotkowitz, 2011). Se ha producido así un imaginario colectivo altamente emocional, que pese a su indudable razón de ser, a menudo se cierra al análisis racional y al debate realista de su condición actual.

La exacerbación de elementos particularistas de parte de los movimientos indígenas, como la demanda de restablecer y expandir la llamada justicia comunitaria (Cocarico Lucas, 2006: 131-152), debilita su posición frente al resto de la nación y combate innecesariamente los aspectos razonables de la modernidad occidental, como la democracia pluralista, el Estado de Derecho, la institucionalidad de los órganos estatales y el reclutamiento meritocrático dentro de la administración pública. No hay duda de que este imaginario alimentado por factores emotivos, refuerza la versión más radical

de la identidad colectiva indígena, pero no es favorable a acuerdos pragmáticos con el ámbito urbano-mestizo y con otros grupos étnicos, tendiendo más bien a polarizar la vida política y social del país.

Por último, el puente para conectar estos clivajes y divisionismos ideológicos en torno a la Nación boliviana, equivale a entender nuestro proceso histórico como democracia pluralista, la cual requiere, además, de un impulso intuitivo y amigable-solidario de parte del sujeto cognoscente. Este esfuerzo *empático,* propugnado por Giambattista Vico, Isaiah Berlin y autores asociados al comunitarismo actual (Berlin, 1980: 111-119, 120-129), representa una certidumbre comparable a la ganada por métodos empíricos y constituye un procedimiento tan respetable y seguro como el de las ciencias naturales, aunque no constituya, como éstas, una actividad reputada como ciertamente objetiva. Ya que el Hombre "produce" la historia, su intelecto la puede comprender adecuadamente si se adentra en ella y la reconstruye teóricamente. Según esta concepción, cada cultura auténtica posee sistemas inconfundibles de valores, que, pese a estar encubiertos por otros en el transcurso de la historia, nunca llegan a desaparecer del todo, lo que permite precisamente que generaciones posteriores los puedan reconstruir y comprender tranquilamente en condiciones de democracia política.

Las teorías del comunitarismo liberal y moderado como la de Isaiah Berlin, que ha inspirado a Charles Taylor y a Axel Honneth, tienen la ventaja de no caer en un relativismo extremo, ya que la facultad de entender y apreciar una cultura pretérita o ajena, presupone una cierta identidad de las facultades cognoscitivas y valorativas de toda la humanidad, es decir un postulado universalista.

Presuponiendo que existen algunos valores universales de orientación —como los derechos humanos—, también podemos pensar que algunos conceptos centrales, como la moral del respeto a terceros y el Estado de Derecho, fundamentan la democracia deliberativa pluralista, por un lado, y la esfera de la comunicación social libre en foros abiertos y públicos, por otro. Estas reflexiones son útiles para comprender el mundo actual, signado crecientemente por la complejidad y la insolidaridad pero también, como han afirmado los comunitaristas, por la existencia de lazos primarios que nos brindan el amor y el reconocimiento indispensables para la vida social.

CAPÍTULO III

Bolivia y el indianismo: los rostros rebeldes de la Nación

1. El florecimiento de las teorías de la descolonización en medio de la crisis de las identidades nacionales tradicionales

El espacio boliviano ha desarrollado, a pesar de todos los avatares de un complejo destino histórico, una identidad socio-cultural relativamente sólida, que no estaba garantizada ni por la diversidad geográfica ni por la variada composición étnica, ni menos aun por las erráticas direcciones políticas que tuvo la república desde su fundación. Ha sido, como la gran mayoría de las creaciones histórico-culturales, la obra de muy distintos factores y hasta de la contingencia. Como toda sociedad, y más aun en la turbulenta época actual, esa identidad relativamente sólida ha sido cuestionada en las últimas décadas por el llamado despertar indígena (Sarkisyanz, 1993), por la labor de la variada gama de los intelectuales revisionistas y, de manera creciente, por una lógica de la resistencia indianista al Estado boliviano y, aunque en forma más diluida, por la oposición a la civilización occidental en su conjunto. Esta resistencia, que tiene variantes muy diversas, configura un tema de estudio muy interesante y no es único de la región andina, sino que constituye una especie de confrontación en contra de la llamada civilización occidental. Ha concitado el interés de la antropología y la sociología política a causa de sus rasgos originales.

La mencionada identidad socio-cultural relativamente estable estuvo y está vinculada principalmente al espacio urbano. Como identidad altoperuana fue creada por la administración colonial española, que se distinguió además por la integración de regiones

bastante separadas entre sí y por la incipiente apertura de las zonas tropicales del Oriente. A la formación de una identidad específica altoperuana, y luego boliviana, ha contribuido la energía civilizatoria irradiada por la existencia de centros urbanos relativamente grandes, que desde la época colonial constituyen las cabezas de la división administrativa actual. La integración de las comunidades indígenas a ese medio urbano ha sido un desarrollo largo y lleno de problemas y retrocesos pero, visto globalmente, no parece ser un proceso reversible fácilmente. Recibió un impulso importante mediante la acción gubernamental de la Revolución Nacional de 1952 (Malloy, 1970; Malloy y Thorn, 1971). El factor central que promueve este proceso integrador es la modernización general del país, que empezó como una revolución técnica de los transportes y comunicaciones (ferrocarriles y telégrafos) en la segunda mitad del siglo XIX y continúa intensamente hoy por medio de la introducción de tecnologías contemporáneas en casi todas las áreas de la vida humana. El resultado global es el surgimiento de una identidad colectiva basada en el intento de modernizar la sociedad boliviana de manera sistemática y sostenida. Otra cosa es que el éxito de este designio ha sido relativamente modesto, pero se puede afirmar con alguna seguridad que todos los factores mencionados impedirán el retorno al estado de cosas anterior a los decursos de modernización y occidentalización. Lo que se puede observar hoy en día es una rápida ocupación poblacional del espacio físico de parte de una comunidad económicamente dinámica, socialmente compleja y étnicamente heterogénea, comunidad que ha desplegado una identidad cultural bastante firme, aunque conformada mayormente por la imitación acrítica de las metas normativas de la civilización metropolitana occidental. La catástrofe ecológica que esta evolución lleva consigo no desmerece la edificación de esa identidad sincretista, cuya durabilidad no debe ser subestimada, y donde se entrecruzan simultáneamente las variables del particularismo y el universalismo, junto con los imperativos de la tradición y la modernidad.

Todo esto se complica, evidentemente, por la ya mencionada *lógica de la resistencia* a las influencias occidentales. La realidad contemporánea está, además signada por mezclas étnico-culturales de variada índole. La historia boliviana —como casi cualquier otra— puede ser vista como una serie interminable de fenómenos de mestizaje y

aculturación. Además de las mezclas étnicas, se han dado variados procesos mediante los cuales la Bolivia contemporánea ha recibido la influencia de la cultura metropolitana occidental, que ha sido percibida como militar, técnica y organizativamente superior a la sociedad pre-moderna, siendo la consecuencia una simbiosis entre los elementos tradicionales y los tomados de la civilización moderna. Cultura significa también cambio, contacto con lo foráneo, comprensión de lo extraño. El mestizaje puede ser obviamente traumático, pero también enriquecedor. Pensadores de diferentes tendencias, que van desde Franz Tamayo hasta el indianismo radical[22], se oponen a toda forma de mestizaje, pero se puede aseverar que este esfuerzo está condenado a un cierto fracaso, simplemente a causa de factores empírico-pragmáticos. Se podría aseverar que algunas sociedades exitosas han sido aquellas que experimentaron un número relativamente elevado de procesos de aculturación. El tratar de volver a una identidad previa a toda transculturación es, por lo tanto, un esfuerzo vano y anacrónico, aunque cuenta con numerosas simpatías en la Bolivia contemporánea. Este tipo de actitud proclive a la condena del mestizaje, y con éste la denostación del Estado nacional en el país, se sustenta, sobre todo, en los sentimientos de desigualdad y exclusión, pero que llegado el momento de usufructuar los beneficios del mundo occidental moderno, tiende a relativizarse; por lo tanto, el rechazo frontal de "lo mestizo" y las dimensiones capitalistas del occidente dominante, representa una estrategia de posicionamiento político e interpelación de los sectores clasistas o étnicos marginados.

La lógica de la resistencia a la civilización occidental está basada en una definición, por más precaria que sea, de lo Otro. Es una tarea compleja determinar qué es lo Otro (la amenaza a la identidad primigenia, el enemigo ancestral, la civilización vista como causa de los males propios) para la sociedad boliviana y para los sectores indígenas en particular. Para estos últimos, desde la época de la conquista española, lo Otro estuvo encarnado en la civilización proveniente de Occidente, en sus normativas y costumbres, sus instituciones e

22 Dice Fausto Reinaga: "El mestizo es una especie sin Dios, sin lengua, sin tierra, sin pasado, sin presente, sin mañana. […] Lo único propio que tiene es su odio. Odio clavado en su corazón y en su cerebro. Odio a su sangre; odio a su madre india" (Reinaga, 1991: 19). En la misma tendencia, ver también: Sanjinés, 2014.

ideologías. No cabe duda de que se trataba, y se trata, de un Otro en cuanto amenaza, que ha encarnado hasta nuestros días el peligro de la extinción material y sobre todo espiritual-cultural de las distintas identidades indígenas. El afamado antropólogo mexicano Guillermo Bonfil Batalla, favorable al indianismo boliviano en la versión de Fausto Reinaga, encontró que para los sectores indígenas, lo Otro estaría representado por la civilización de Europa Occidental, percibida como la suma de lo negativo; la contradicción que marcaría a fuego el Nuevo Mundo sería aquella entre la cultura india y la presencia de Occidente. Más aun: "La definición básica del pensamiento político indio está en su oposición a la civilización occidental. [...] Se niega a Occidente de manera global" (Bonfil Batalla, 1990: 192-193; Bonfil Batalla, 1981: 60-86). Aunque existen pocos testimonios empíricos para avalar esta tesis, se puede señalar, a partir de entrevistas con dirigentes campesinos del Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyo (CONAMAQ), que en ciertos movimientos indianistas la propia identidad grupal está definida *ex negativo* por la oposición a un modelo civilizatorio materialmente exitoso. Según esta doctrina no hubo coloniaje, sino invasión y violación, a las que hay que prestar resistencia de todas formas; el mestizaje, por consiguiente, no sería una nueva y fructífera cultura por derecho propio, sino un producto híbrido y degradado como agresión occidental, al que hay de rechazar tajantemente. Las únicas manifestaciones culturales realmente valiosas en América serían las que provienen del acervo indígena incontaminado, que perviven soterradas en la memoria colectiva de los pueblos indios y en sus prácticas cotidianas. La lucha contra el imperialismo sería, ante todo, una lucha anticolonialista, y por ello el marxismo y el socialismo resultarían insuficientes, ya que por su origen y sus objetivos no estarían en la facultad de comprender la auténtica identidad indígena. Fausto Reinaga y el indianismo radical compartieron este principio que sirve de cimiento a las reflexiones posteriores, dando origen a todas las críticas de carácter político que cuestionaron el modelo democrático de gobernabilidad neoliberal en el periodo 1982-2005.

El rechazo de las normativas modernas a causa de su presunto carácter eurocéntrico o su talante imperialista, se conjuga con la búsqueda de una identidad cultural indígena primigenia (*originaria*), que estaría en peligro de desaparecer ante el avasallamiento de la

moderna cultura occidental de cuño globalizador. Esta indagación, a veces dramática y a menudo dolorosa para las comunidades afectadas, intenta en el caso boliviano desvelar y reconstruir una esencia étnica y cultural que confiera características indelebles y, al mismo tiempo, genuinamente propias de los grupos étnicos que se sienten amenazados por la exitosa civilización moderna, recuperando simultáneamente una mayor dignidad. Este esfuerzo puede ser calificado de traumatizante. Y precisamente este dolor colectivo —la herida perenne, la vulneración de la identidad social— es la base para el florecimiento de las teorías actuales de la descolonización. Ahora bien: a las corrientes nacionalistas, revisionistas, reivindicacionistas y particularistas de todo tipo, incluidas las indianistas, les asiste un cierto derecho. En una época de fronteras permeables, de un sistema global de comunicaciones casi totalmente integrado y de pautas normativas universales, nace la voluntad de oponerse a las corrientes de uniformidad social y despersonalización étnico-cultural.

El concepto de *descolonización* tiene sentido cuando se refiere a un proceso histórico concreto, con respecto al cual se establece una nueva realidad social, cultural y política que se habría distanciado o eximido de los valores de orientación del periodo presuntamente colonizador. En el caso boliviano, este último puede ser entendido como la época colonial española (1537-1825), pero también como el tiempo republicano que se arrastra hasta la actualidad, en el cual las élites privilegiadas habrían impuesto a la totalidad de la Nación las normativas del desarrollo originadas en el ámbito occidental, es decir en Europa y Estados Unidos. Ambos procesos, el colonial y el republicano, son vistos por corrientes revisionistas e indianistas como partes complementarias de un mismo impulso imperialista de índole destructivo, que hoy culmina en el llamado colonialismo interno (Tapia, 2012: 261-269). Para nuestra temática, el análisis de la descolonización es indispensable porque, como escribió Iván Apaza Calle, ella constituye la esencia del indianismo contemporáneo por ser la necesidad y el objetivo de "librar al indio del colonialismo, que le ha despojado todo en estos más de 500 años" (2011: 70-71).

Ahora bien: no se puede negar la enorme fuerza social (Loayza Bueno, 2011a: 185-214) que acompaña a las teorías de la descolonización (y afines), pues surge de las humillaciones que las sociedades

indígenas han sufrido a lo largo de siglos. Estos aparatos conceptuales se basan en memoriales de agravios, típicos de procesos revolucionarios —algunos fundamentados, otros imaginarios—, que derivan su justificación no del carácter racional-analítico de los mismos, sino de su capacidad de apelar a emociones profundas y de convocar a multitudes de alguna manera prestas a la indignación.

2. Las tradiciones intelectuales y las manifestaciones de la resistencia indígena

Es muy probable que la búsqueda de una identidad colectiva, que sea al mismo tiempo aceptada ampliamente, que se proyecte hacia el futuro y que reflexione en torno a su herencia cultural e histórica, represente en Bolivia un fenómeno relativamente reciente: se trata, en el fondo, de encontrar una respuesta más o menos convincente al reto que significa la confrontación, muchas veces dolorosa, con la civilización industrial del Norte. Una porción significativa del quehacer intelectual en Bolivia está conformado por un intento de reconstrucción del propio pasado, por la indagación de criterios presuntamente autónomos de evolución y por el ensayo de destilar la esencia de una identidad nacional única, inconfundible y estable (Boccara, 2013). Tanto las obras de divulgación popular como los tratados eruditos se consagran a la tarea, reputada como prioritaria, de delimitar la identidad nacional de influencias, modelos y contenidos foráneos, y para ello resulta ser indispensable un nuevo examen de la propia historia. Este acto de remozar el pasado no deja, empero, de ser problemático: la ponderación y selección de determinados aspectos y hechos del legado histórico no están libres —como toda obra humana— de inclinaciones partidistas y arbitrariedades subjetivas, y la interpretación casi mayoritaria del mismo obedece, en la mayoría de los casos, a consignas de índole profana.

Los fundamentos de estas construcciones discursivas fueron enunciados tempranamente por Pablo González Casanova mediante su teoría del colonialismo interno. Hay que mencionar su obra puesto que casi todas las teorías reivindicacionistas e indianistas comparten su principal punto de vista. El antiguo sojuzgamiento de los españoles sobre los indios se reproduciría hoy en América Latina bajo la modalidad de la dominación de ciertos nativos sobre otros nativos,

es decir: el predominio de la pequeña élite capitalista sobre las masas de explotados. Esta explotación *neocolonial* sería más racional y, por ende, peligrosa que la del colonialismo clásico (González Casanova, 1969: 221-250, 260, 263). Hay que consignar, sin embargo, que estas concepciones (la de González Casanova, las del indianismo boliviano y las doctrinas de la descolonización) poseen un nítido impulso moral, revestido de un postulado científico y a menudo económico: en un claro paralelismo con la obra de Frantz Fanon. A esto se suma su acercamiento al marxismo, el cual está reducido, en el fondo, a un anticapitalismo primordial que busca el prestigio de las doctrinas socialistas europeas para establecer vagamente unas metas normativas "modernas" para el desarrollo histórico de las sociedades de África, Asia y América Latina. Esta inclinación ética es comprensible porque nace de una atmósfera signada por el dolor y la angustia: "Nos mueve el hambre y el odio", dice Fausto Reinaga (1969: 384, 453, 455), y por ello postula un nuevo "hombre total" frente a una Europa considerada como decadente, criminal y corrupta (Fanon, 1963: 20-22, 291-293). Estas teorías se hallan, sin embargo, dentro de una ambivalencia fundamental: rechazan tajantemente el modelo civilizatorio europeo, pero se sirven parcialmente de la terminología y de las visiones utópicas marxistas, por un lado, y propugnan metas normativas (nivel de vida, desarrollo tecnológico, etcétera) asociadas claramente a la modernidad occidental, por otro.

Esta mención de Frantz Fanon es indispensable por el paralelismo que tiene su teoría con la doctrina del indianismo radical de Fausto Reinaga y por la notable influencia que Fanon ha tenido en América Latina y Bolivia (Saavedra, 2013: 12). Reinaga mismo cita largamente a Fanon, aunque aclara que lo leyó, junto con autores de tendencias similares, *después* de haber formado ya su pensamiento definitivo, su "consciencia libre" (Reinaga, 1978: 37-40, 64)[23], que es lo más probable. Esta cercanía a Fanon estaría fundamentada en la radicalidad extrema, tanto verbal como teórica, de un pensamiento auténticamente indio, es decir: incontaminado por las corrientes occidentales (Apaza Calle, 2011: 52-79). Desde hace décadas —tal vez siglos— se piensa que Europa Occidental no ha representado una

23 Sobre Reinaga como el "Fanon boliviano" ver: Cruz, 2014: 2.

influencia benéfica para la evolución a largo plazo de África, Asia y América Latina; varios círculos sociales e intelectuales suponen que los éxitos materiales del desarrollo europeo y norteamericano se deben, en gran parte, a la explotación de que ha sido víctima el Tercer Mundo y también a los logros previos alcanzados de forma autónoma por las sociedades extra-europeas y luego aprovechados por las metrópolis del Primer Mundo. Fanon pensaba que Europa era literalmente una creación del Tercer Mundo (Fanon, 1963: 94). En el ámbito andino es usual la creencia de que los europeos antes de la conquista constituían una comunidad de gente atrasada y pobre; todo esto habría cambiado favorablemente por medio de la explotación colonial (Reinaga, 1969: 400). La *Teoría de la Dependencia*, el aporte relativamente original de África y América Latina a las ciencias sociales del siglo XX, señaló tempranamente que las naciones ya desarrolladas de Europa y Norteamérica habrían "subdesarrollado" al Tercer Mundo mediante intercambios comerciales injustos y asimétricos, o directamente por la acción de la fuerza. El atraso tecnológico habría sido inducido desde afuera, desde las metrópolis imperialistas; el proceso de una industrialización completa en el Tercer Mundo debería ser considerado, por lo tanto, como "la restauración" del genuino desarrollo "orgánico y natural" de esos países (Gunder Frank, 1971).

Este enfoque, tanto en la versión de Fanon como en la de Reinaga, incluye un enaltecimiento de la violencia física inmediata como factor identitario de primer orden: la violencia física colectiva es vista como la reintegración del hombre a sí mismo ("el arma es su humanidad", dice Fanon) y como la recuperación de la transparencia perdida, pues la violencia ("la praxis absoluta") es el procedimiento adecuado para unificar al pueblo (Fanon, 1963: 20, 22, 32, 77, 86). La violencia, entonces, produce al "hombre total", el factor esencial para superar la Europa decadente, criminal y corrupta (*Ibíd.*: 291-292). Reinaga, quien a menudo usa la misma terminología, habló del "odio volcánico que hierve en el alma de mi raza" como la genuina y profunda esperanza para la redención de los indígenas (1967: 24)[24]. En el núcleo del pensamiento reinaguista y en teorías afines se encuentra la suposición de

24 Gustavo R. Cruz menciona cartas y otros documentos no publicados donde Reinaga se explaya sobre el "océano de odio" que los indios sienten hacia los blancos: "Este odio es una fuerza inextinguible" (citado en: Cruz, 2013: 185).

que hay una esfera casi sagrada donde florecen los sueños y anhelos más sentidos de la sociedad, sus concepciones morales y religiosas y sus recuerdos del pasado glorioso. Esta esfera se acerca al campo de lo divino y por ello no puede ser comprendida —o descrita— adecuadamente sólo mediante esfuerzos racionales. Es el espacio donde se dan los sentimientos que también animan poéticamente toda la obra de Reinaga: el amor, el altruismo, la confianza y la espontaneidad en las relaciones humanas, el terreno de la solidaridad inmediata entre los hombres y la amistad sin cálculo de intereses, pero también el lugar de las utopías sociales, la cólera revolucionaria y *la violencia política ante las injusticias históricas.* Aquí no tienen cabida las intermediaciones institucionales, las limitaciones impuestas por leyes y estatutos. Ya que esta esfera posee una dignidad ontológica superior en comparación con las otras actividades y creaciones humanas, a ella no se puede aplicar una reflexión que analice la proporcionalidad de los medios (por ejemplo: políticos o institucionales) o la adecuación instrumental de medidas con respecto a fines, pues estos últimos estarían más allá de todo esquema analítico-racionalista. Los valores de orientación de esta esfera son “puros”, en el sentido de que su vigencia no depende de mediaciones, las que siempre traen consigo un factor de distorsión y engaño, una posibilidad de falseamiento y ventajismo. De acuerdo a esta reflexión, la violencia revolucionaria tiene ese carácter de pureza y no puede ser juzgada por el mezquino cálculo de proporciones.

Las revoluciones genuinas, por lo tanto, tendrían un derecho histórico superior frente a toda crítica proveniente del liberalismo racionalista. Para Reinaga y autores afines, hay que atribuir a la esfera de la moralidad y el altruismo una dignidad superior por encima del campo de la institucionalidad (administración estatal, Poder Judicial, fuerzas de orden público, etcétera). Este último terreno concita en Reinaga casi siempre un marcado sentimiento de desconfianza y desprecio, pues es considerado como el lugar privilegiado de las patologías sociales. En cambio, nos parece decir Reinaga, los factores asociados al ámbito de los sueños y anhelos más caros de la comunidad disfrutan de las cualidades de pureza, autorreferencialidad y hasta sacralidad. Estos aspectos no están, afortunadamente, sometidos a los principios de rendimiento, eficacia y proporcionalidad; no prevalece en esta esfera el detestable debate de intereses. En esta

última se encuentra, en cambio, el potencial de nuevas concepciones, obviamente revolucionarias, acerca de la moral y la política. De ahí hay sólo un paso a pensar que la violencia revolucionaria, al ser una meta por derecho propio, se puede convertir en *sagrada*.

Esta construcción teórica representa, como asevera Pablo Stefanoni, el mito de la violencia purificadora y constructora (2010: 106)[25], pero tal violencia está encaminada casi siempre hacia una meta convencional que Reinaga no pudo o no quiso admitir abiertamente: la captura del poder político con fines pragmáticos y profanos. La violencia en cuanto camino emancipador y la creencia que sólo la revolución con sangre transforma al sujeto indígena en un ser humano pleno y nuevo, encubren el ya mencionado objetivo: la férrea voluntad de poder de contra-élites aparentemente opuestas, y de forma radical, a los modelos habituales de ordenamiento político. Siguiendo lo prefigurado por el leninismo práctico, Fausto Reinaga estuvo preocupado ocasionalmente por la toma del poder, como se deduce de sus afirmaciones categóricas y disquisiciones fantasiosas sobre el tema: "El poder es todo", "Poder indio", "Poder o muerte" (Reinaga, 1969: 20, 384-386; Reinaga, 1971: 143-144), pero no quiso o no supo evaluar, o siquiera mencionar los lados habituales y a menudo monstruosos que están indisolublemente ligados al ejercicio del poder político. En el libro más voluminoso de Reinaga, *La revolución india*, no hay ninguna mención o preocupación por la democracia interna en su Partido Indio de Bolivia (o en los partidos indianistas y kataristas) y sí una larga descripción de los rituales de juramento y obediencia de los nuevos miembros (Reinaga, 1969: 483-485). Las concepciones de Reinaga representan sin duda el dolor colectivo de la discriminación y la colonización, y por ello muy legítimas y válidas, pero no son posiciones democráticas ni pluralistas (Gamboa Rocabado, 2009b: 126-127). El estudio de las ideas reinaguistas es importante aun hoy porque algunas de ellas han permanecido con notable persistencia en el imaginario popular boliviano: la política como juego de *suma cero*, la organización social y ética del ámbito

25 El programa del Partido Indio de Bolivia (PIB), inspirado por Fausto Reinaga, propugnaba una "guerra sin piedad, sin tregua, sin descanso contra todo lo que significa su religión, su cultura, su economía, su moral su vida, todo" [de los blancos] (mencionado en: Stefanoni, 2010: 106).

prehispánico como meta normativa de un posible futuro luminoso, la "ansiedad postcolonial" (Loayza Bueno, 2011b: 87) y el menosprecio del pluralismo ideológico como sutil política imperialista de dominación (Garcés, 2011b: 23). La heterofobia, la animadversión contra los otros, llega a generar un cierto racismo contra los blancos y mestizos, que se traduce en la posición típica que da seguridad y confianza en uno mismo: el *otro* resulta ser intrínsecamente inferior. Reinaga no fue ajeno a ninguno de estos aspectos, impulsando más bien una ideología antidemocrática de clara connotación conflictiva.

3. El contexto y los elementos centrales en el pensamiento de Fausto Reinaga

La obra de Fausto Reinaga (1906-1994)[26] es muy diversa en estructura y calidad y, al mismo tiempo, brinda la impresión de ser caótica en la argumentación. Tiene un carácter general que podemos llamar mesiánico y reivindicacionista de clara raigambre religiosa: hay una sed bíblica de justicia ante las perversidades de la historia, sobre todo en territorio boliviano. Es un sentimiento que no es siempre político. El trasfondo religioso se percibe también en la inclinación del autor por la repetición incesante de ciertos pensamientos centrales, lo que se asemeja a menudo a una liturgia reiterativa, a una hilera de letanías que tienen la función de recordar al público oyente o al lector lo que en el fondo éste ya sabe.

Es un estilo que evoca constantemente los agravios y los sufrimientos de su gente y de todas las víctimas de la civilización occidental: trae a la memoria de manera dramática lo que no debe ser olvidado para configurar la consciencia crítica de los indígenas. Los textos están llenos de imprecaciones e insultos contra un desarrollo histórico que no debería haber sucedido en la manera en que sucedió. No hay duda de la cercanía de este pensamiento a muchos pasajes del Antiguo Testamento, donde la impugnación del enemigo reemplaza manifiestamente el proyecto concreto de un futuro mejor.

26 Aunque no es una biografía propiamente dicha, el exhaustivo ensayo de Cruz (2013) constituye la obra más completa y mejor documentada sobre la vida, las actividades y los escritos de Fausto Reinaga.

Muchos de sus textos tienen considerables elementos autobiográficos, lo que da al conjunto de su obra fuertes rasgos egocéntricos (pero no egolátricos). Esto no es necesariamente un aspecto negativo: como asevera Josefa Salmón, toda interpretación de la realidad posee una naturaleza subjetiva que impulsa al autor a ver los hechos desde su contexto de origen. El mundo cultural que quiere ser explicado y comprendido, adquiere así la característica de una "construcción" o "invención" (Salmón, 2013: 14-16). La experiencia primordial de Reinaga se llevó a cabo en su infancia y juventud, que como él recuerda en varios escritos, fue una época de privaciones y discriminaciones[27]. En un trabajo dedicado a analizar la politización del joven Reinaga, Gustavo Roberto Cruz asevera con entera razón que el pensamiento crítico es plural y que también es plausible una "pretensión de universalidad" (Cruz, 2014: 1; Cruz, 2013: 65-111) fuera de la tradición occidental, dominada con cierta exclusividad, según Cruz, por un sujeto pensante, varón y blanco.

En nuestro pequeño planeta no existe, evidentemente, un monopolio del discurso crítico de parte de ningún grupo étnico, político, ideológico o religioso. Pero no todos los sistemas de pensamiento tienen los mismos alcances y resultados; la eficacia, también en este caso, depende de la calidad argumentativo-discursiva, que casi nunca está repartida democráticamente entre todos los sectores humanos. Aquí no se desconoce la legitimidad y el derecho de todas las manifestaciones humanas en este campo, pero la legitimidad específica de un modo concreto de pensar no garantiza la universalidad de ese punto de vista, ni tampoco su carácter y calidad críticas. Las corrientes relativistas, ante todo, se enfrentan a un doble peligro: puesto que sus perspectivas están fundamentadas en casos y vivencias particulares, no es seguro que sus conocimientos, visiones y esperanzas sean compartidas y reconocidas como tales por otras herencias culturales, y tampoco hay certidumbre de que los propios habitantes de estos modelos civilizatorios las vayan a entender y apreciar debidamente en el futuro.

27 La mejor recapitulación autobiográfica, con reflexiones muy interesantes, se halla en: Reinaga, 1967: 17-25. Ver también: [sin autor], "Biografía de Fausto Reinaga", www.faustoreinaga.org/, [7.1.2014], parcialmente idéntica con la referencia anterior.

Al colocar la vivencia existencial como la base razonable y, a veces, única del trabajo intelectual y, al mismo tiempo, al cuestionar radicalmente la vigencia y la calidad intrínseca de la tradición occidental del racionalismo, Reinaga inaugura un relativismo de valores y una variante de la deconstrucción; todo esto mucho antes de la actual expansión de las teorías postmodernistas. Aquí reside su importancia: Reinaga se adelantó a su tiempo, al edificar un modo de articular ideas y programas que se distancia enfáticamente de la herencia occidental y que postula la experiencia personal como fuente y cimiento de *otra* manera de ver el mundo. La teoría ecuatoriana del *corazonar* es muy similar, así como los enfoques contemporáneos que privilegian las intuiciones como vías totalmente legítimas de acceso al conocimiento filosófico y político. Tal vez se deba a esta opción su rechazo radical y visceral de la tradición que se inicia con Sócrates ("El imperativo socrático *miente y mata"* [Reinaga, 1978: 13]). Desde un primer momento Reinaga crea una prosa poética que evoca con pertinencia y pasión sus sufrimientos personales y los de su pueblo. Estos sufrimientos experimentados, primero en carne propia y posteriormente proyectados sobre la sociedad, son los fundamentos de una pluralidad cultural que enfatiza las identidades étnicas pero dentro de una *negación postmoderna de la unidad como Nación*. La razón postmoderna juega, de esta manera, en contra del criterio de identidad nacional homogénea, instigando la centralidad del sufrimiento de los marginados y las diversidades culturales, antes que la racionalidad del Estado Nación favorable al desarrollo unitario que sea capaz de enfrentar las amenazas del mundo globalizado.

El estilo evocativo en Reinaga no es un asunto secundario, sino el núcleo de su visión del mundo. Todo esto tiene que ver con su notable talento poético: a diferencia de las tediosas teorías de la descolonización de fechas posteriores, la prosa reinaguista es brillante y llena de connotaciones y asociaciones de hechos y emociones, y por ello muy adecuada para expresar agravios milenarios. A toda su obra subyacen un poderoso impulso ético y un talante que podemos llamar quijotesco, ambos consagrados enteramente a enderezar el destino de su pueblo y a "deshacer entuertos", como se decía en la literatura clásica castellana. Él conocía sus cualidades y quería ser visto como el "profeta agrio" que se atreve a decir las verdades incómodas y que, por lo tanto, pasará a la historia de los indios de Bolivia como el visionario precursor (Reinaga, 1978: 107).

Al igual que muchos intelectuales de su época estuvo bajo influencias muy dispares, como José Ortega y Gasset, Friedrich Nietzsche, Georges Sorel, Franz Tamayo y otros que aquí no son nombrados porque hoy están en el terreno del olvido. En cuanto poeta y visionario, Reinaga no fue probablemente un hombre astuto y calculador; le faltaron estas cualidades esenciales para ser un político exitoso. No supo moverse en un plano donde hay que negociar continuamente, ceder a tiempo y soportar reuniones soporíferas y personajes turbios. Es así que en el propio campo de los partidos indianistas y kataristas nunca pudo armar coaliciones y alianzas de algún peso; él exigía lealtad incondicional donde sólo cabe esperar acuerdos frágiles y efímeros.

Casi todos sus libros son altamente polémicos y, al mismo tiempo, desordenados, mal estructurados y repetitivos. Tal como lo expresa la moda teórica postmoderna, son libros “espontáneos”. Reinaga no desarrolla una tesis a partir de antecedentes y causas, sino que enuncia axiomas que él supone que son auto-evidentes y que no precisan de una argumentación discursiva. Estos axiomas están expresados mediante una sucesión de sentencias, aforismos y apotegmas, no siempre bien conectados entre sí, sobre todo en el último periodo creativo de Reinaga. Los textos principales no exhiben una organización adecuada de un material casi siempre disperso, y tienen, por consiguiente, la forma de una yuxtaposición de frases más o menos autónomas entre sí, que —por supuesto— transmiten un mensaje importante y doloroso, pero no brindan la apariencia de trabajos académicos o intelectuales *stricto sensu.* El odio y el desprecio con respecto al modelo civilizatorio occidental parecen ser la tónica de sus escritos, pero por debajo de este sentimiento emergen una notable sensibilidad y un gran amor a la humanidad y al mundo natural, que Reinaga cree que están en peligro, justamente a causa del egoísmo y la miopía de la cultura representada por los europeos.

El gran mérito de Reinaga es haber reconstruido el sentimiento generalizado de la población indígena de los Andes que ha sido la víctima del desarrollo histórico de los últimos siglos. Nuestro autor describe el conflicto entre el anhelo por la dignidad y el reconocimiento, que ciertamente prevalece todavía en el seno de las comunidades indígenas bolivianas, y las dificultades de su satisfacción en un medio que se moderniza aceleradamente, es decir que evoluciona según los parámetros

de los *Otros:* de la detestada civilización occidental. Tal vez sin saberlo, Reinaga ha incursionado en uno de los grandes temas de las ciencias sociales latinoamericanas. Gustavo Cruz considera a Reinaga como "el sujeto indio" por antonomasia, el que habla desde la frontera entre la filosofía e ideología y el que se auto-identifica como indio y propone un proyecto emancipador comunitario desde esa subjetividad, pero con carácter universal (Cruz, 2013: 422-423; Cruz, 2014: 2).

Los indígenas constituyen un buen sector de la población, y han sido las víctimas del odio y la violencia de los mestizos y blancos, pero asimismo han sido humillados —o se sienten así— en los últimos siglos por ser los perdedores de un desarrollo histórico que se basa ahora en la ciencia y la tecnología occidentales. Los indígenas en Bolivia quieren ser reconocidos en igualdad de condiciones y dignidad por los otros, los modernizados, pero estos últimos, apoyados anteriormente en el poder político y hoy en día en los avances científicos y técnicos de la modernidad, están inmersos en valores normativos y en preocupaciones sociopolíticas que los hacen relativamente indiferentes con respecto a los grandes temas y a las reivindicaciones indígenas.

Reinaga recurrió a una visión simplificada de la constelación sociocultural de su época. Él dio a entender que sus hermanos de sangre harían bien en cultivar una animadversión profunda a los representantes del colonialismo interno, a los terratenientes, al Estado manejado por los blancos y mestizos, a los extranjeros, pues ese odio, signo de la propia fortaleza y de auto-afirmación ante uno mismo, sería un sentimiento sagrado, como aparece a menudo en el Antiguo Testamento. Muchos motivos del Antiguo y Nuevo Testamento aparecen en la obra de Reinaga, sobre todo los referidos a la superación de las injusticias y al castigo de los pecadores e impíos, y ellos generan esa profunda aversión contra toda forma de iniquidad sociocultural y arbitrariedad política y jurídica. La voluntad de sacrificio que nace de ese odio, constituiría una especie de acción heroica e histórica, que en la lucha por la equidad étnica y social se convertiría en amor a todos los indios, a los pobres y marginados del Nuevo Mundo. Como la historia mundial de la injusticia está vinculada a la civilización occidental, al pensamiento y a la cultura europea, ésta expresa, según Reinaga, un conjunto de innumerables variantes de

la "mentira y la muerte". Por eso superar la cultura occidental sería una obra de genuina humanidad (Reinaga, 1978: 13-17)[28].

Todos estos aspectos se comprenden mejor siguiendo parcialmente la periodización de la obra de Fausto Reinaga que ha propuesto Gustavo Cruz (2013: 42-55; 2014: 10-11)[29]:

1) La etapa inicial (con fuertes influencias marxistas y nacionalistas), más o menos entre 1934 y 1960.
2) La etapa indianista, entre aproximadamente 1960 y 1978 (que es la más interesante para los fines de este texto).
3) La etapa amáutica desde 1978 hasta 1994. Esta etapa puede también ser comprendida dentro de la anterior, pues representa más bien una variante de la última.

En la primera etapa, Reinaga fue probablemente un "marxista convencido y confeso", como afirma Gustavo Cruz (2014: 5) basado en testimonios de Hilda Reinaga, pues estuvo sometido a la fuerte influencia que los escritos de Marx, Engels, Lenin y sus divulgadores irradiaban en los medios universitarios y en los partidos revolucionarios bolivianos. En este primer periodo el joven abogado —como era lo usual en esos ambientes— mantuvo también vínculos con tendencias nacionalistas y unas relaciones difíciles con el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR). En este periodo Reinaga ya publicó algunos libros y muchos artículos, pero que no son de gran interés para comprender su filosofía indianista. Entonces había desarrollado una marcada inclinación por aprehender los fenómenos sociales mediante el axioma marxista de base económica y superestructura ideológica, axioma simplificado al que nuestro autor siempre

28 Muy similar en el tono profético y en la intención sociocultural: Gilly, 2012: 73.

29 En el modesto marco de esta investigación, la extensión temporal de estas etapas está determinada por la aparición de textos importantes de Reinaga que señalan cambios de orientación ideológica y *no coincide exactamente* con las fechas indicadas por Gustavo R. Cruz. Por ello se insiste en el carácter aproximativo de esta periodización. Sobre esta temática se ha desarrollado una discusión algo bizantina, que no ayuda a comprender el o los mensajes centrales de Reinaga. Existen otros intentos de periodización, reseñados por Cruz (2013: 45-55). La división en etapas intelectuales fue sugerida por el propio Reinaga (1978: 67-68).

se adhirió, a veces citando a I. V. Stalin (Reinaga, 1967: 28). El mismo Reinaga dice de esta etapa: "Mi pensamiento, como todo pensamiento de América, era colonizado. Un eco desvaído, una sombra pálida del pensamiento de Europa. […] Me hundí y viví la esencia de la filosofía griega; respiré, quizá como nadie, a Cristo hecho fe y hecho razón. Luego me sumergí en Kant, Hegel y Marx" (Reinaga, 1991: 69; Cruz, 2013: 91-111).

En la segunda etapa, Reinaga inaugura un pensamiento que está basado en sus experiencias personales de discriminación y sufrimiento, así como en sus reflexiones en torno a los terribles avatares de los indígenas de tierras altas; este pensamiento, como ya se mencionó, está a medio camino entre la filosofía, la ideología y la ficción poética. Parece que ya con anterioridad había tenido "la sensación de la grandeza histórica de mi raza" (Reinaga, 1967: 22; Cruz, 2013: 173), vivencia que no se podía enlazar fácilmente con las teorías revolucionarias obreristas que divulgaban los marxistas de la época. En 1963 tuvo durante un viaje al Perú (Cuzco), una experiencia casi mística: fue una especie de peregrinación religiosa, "con una carga emotiva de carácter litúrgico" (Cruz, 2013: 170-172), que le manifestó la auténtica esencia de los pueblos indígenas, de su historia, de sus glorias y de su futuro. Esto ocurrió luego de una "desgarradora crisis de conciencia" y de vivir la oscuridad de "un nihilismo absoluto", que "como cáncer devoraba mi carne y mi alma"; la "revelación de la Puerta del Sol de Tiwanaku me salvó" (Reinaga, 1991: 69)[30].

En este contexto es indispensable hacerse la misma pregunta que postula Gustavo Cruz: "La cuestión que nos interesa conocer a fondo es por qué el indianismo ubica al marxismo dentro de la misma lógica de dominación del indio, tanto como al cristianismo y al liberalismo" (2014: 3). En su etapa indianista, Reinaga llega a la conclusión central de que todo el pensamiento occidental desde Sócrates a Marx representa una sola lógica de dominación basada en

30 Para esta temática ver: Reinaga, 1960. Este ensayo de Reinaga sobre Alcides Arguedas es muy rico en datos autobiográficos y en exposición de motivos para su obra teórica y sus actuaciones políticas. La crítica a Arguedas es breve, convencional y exenta de sistematicidad.

la mentira y el crimen[31]. En varios momentos menciona que su prosa "no ha logrado expresar todo el asco, todo el horror que inspira Europa. […] Occidente ha inventado el hambre y la guerra. Europa ha creado hambre y guerra" (Reinaga, 1991: 13). La doctrina reinaguista, que nunca respetó las diferenciaciones básicas entre las concepciones de *los otros*, ha sostenido que, en el fondo, hay un solo pensamiento que engloba y caracteriza a toda la civilización occidental, en el cual los representantes de las distintas doctrinas constituyen únicamente matices insignificantes de un principio criminal y avasallador.

Los matices teóricos —parece decirnos nuestro autor, influido seguramente por Friedrich Nietzsche— son meras máscaras que encubren la omnipresente voluntad de poder y no dan cuenta de las mentiras del pensamiento occidental acerca de los pueblos extra-europeos, problemática a la cual Reinaga brinda un amplio espacio de análisis e indignación. Cronistas, antropólogos, filósofos e historiadores de la más variada tendencia, época y nacionalidad, incluyendo a bolivianos, componen, según nuestro autor, una infame retahíla de mentiras y falacias acerca de los pueblos indígenas. Entre ellos se hallan los principales exponentes de la teoría marxista (Reinaga, 1971: 17-41). El impugnar y refutar esas mentiras y falacias se transforma en la misión vital de Reinaga, a la que dedicará desde entonces todos sus esfuerzos intelectuales por cerca de veinte años.

Aplicado al caso concreto de Bolivia y desde el inicio de su etapa indianista, nuestro autor supuso que "el comunismo ya no es un ideal": "los principios se han convertido en apetitos" (Reinaga, 1967: 233). Sus palabras son definitivas: "El comunismo ha devenido en este suelo y en este pueblo en una fuerza maligna, deshumanizada y reaccionaria, igual o peor que la Rosca gamonal" (*Ibíd.*: 233). Desde aquel momento su anticomunismo y su anti-marxismo fueron consolidándose; la doctrina indianista los consideró como meros ingredientes de la detestable tradición occidental, a momentos como la coronación de esa herencia cultural que había que combatir por todos los medios.

---

31 En este sentido el largo título de un breve escrito posterior es muy elocuente: Reinaga, 1986: *Crimen. Sócrates, Cristo, Marx, Churchill, Roosevelt, Stalin, Hitler, Reagan, Gorbachov.* Pese a pertenecer a su última etapa, esta concepción central se mantuvo desde su periodo indianista.

Reinaga habló sólo en términos muy generales, aunque muy emotivos, acerca de su rompimiento con la corriente marxista-comunista en Bolivia. Es probable que la causa principal para ello se halle en la discrepancia entre retórica y realidad —uno de los factores estructurantes de este trabajo— que él encontró entre las pretensiones teórico-programáticas de los partidos marxistas, por una parte, y la realidad cotidiana de los países socialistas, por otra, que nuestro autor visitó por aquellos años. Fue, aparentemente, un motivo que lo llevó al desencanto, lo cual tiene connotaciones comprensibles, que es necesario mencionar brevemente. La *desilusión* como base e impulso del conocimiento es probablemente lo que hace avanzar a las ciencias: uno empieza a observar con ojos probatorios y actitud crítica lo que hasta ese momento era aceptado de forma dogmática e ingenua acerca del propio pasado y de la realidad circundante. Es un sano despertar con respecto a los cimientos de la identidad social e intelectual y, asimismo, hacia experiencias nuevas o vistas como novedosas mediante una perspectiva distinta. El desencanto con el socialismo realmente existente, como los regímenes de Europa Oriental se denominaban a sí mismos, fue para Reinaga muy fructífero, ya que esto inauguró la etapa más original de su pensamiento. Esta visión de desencanto constituye uno de los motivos para el distanciamiento de Reinaga con respecto a las corrientes marxistas, socialistas y nacionalistas en general y, por consiguiente, para su consagración definitiva a favor de un indianismo relativamente dogmático.

A esto hay que añadir la crítica de nuestro autor a los partidos y a los intelectuales izquierdistas en Bolivia, que él conocía muy bien y que le indujeron a escribir algunas de sus mejores páginas. Reinaga poseía un especial talento para el panfleto político, que utilizó para tratar un tema incómodo hasta hoy, un tabú por la llamada corrección política: las incongruencias entre la teoría y la retórica de los partidos marxistas, por un lado, y la praxis y la vida cotidiana de los miembros destacados de esos partidos, por otro. La utilización meramente instrumental de los indígenas para fines particulares de los partidos de izquierda era algo particularmente grave e indignante para nuestro autor.

En numerosas variaciones, Reinaga fustigó la declinación moral de los políticos y sindicalistas de izquierda, que usaban sus conocimientos, su astucia y posición partidaria no para mejorar o aliviar la situación

de las masas indígenas, sino para promover el propio ascenso social, el enriquecimiento individual y el acercamiento a la cúspide del poder político (Reinaga, 1971: 80, 91-105, 121, 147). Su descripción de las rutinas y convenciones de la casta política tradicional, que no cambió gran cosa con el advenimiento al poder del MNR en 1952, constituye uno de sus pasajes mejor logrados: Reinaga analiza en detalle la carencia de principios éticos entre los políticos del país, su obstinado oportunismo, su falta de prudencia y tacto y su incompetencia profesional y técnica (Reinaga, 1967: 193-198). Estos hábitos despreciables, tampoco habrían pensado nunca en la Nación boliviana, razón por la cual el análisis de las identidades colectivas se entrecruza con la oscura subjetividad política de diferentes grupos sociales, que hasta la actualidad se reproducen con una retórica a favor de los indígenas y escondiendo prosaicos intereses. Reinaga destaca, sin pretensiones científicas, el oprobio al cual llega la subjetividad aprovechadora de cholos, mestizos, blancos y "todo tipo" de dirigentes de izquierda.

Reinaga extendió esta crítica, ética e intelectualmente fundamentada, a los pensadores bolivianos desde el comienzo de la república. Fue particularmente duro con los escritores de su época, y no ahorró ningún epíteto negativo con respecto a Alcides Arguedas, Adolfo Costa du Rels, Porfirio Díaz Machicao, Fernando Diez de Medina, Guillermo Francovich, Augusto Guzmán, Jesús Lara, Carlos Medinaceli, Roberto Prudencio, Alipio Valencia Vega y varios otros (Reinaga, 1967: 65-166; Reinaga, 1964; Cruz, 2013: 180, 193-198). Sólo se salvaron de su crítica demoledora Franz Tamayo, Jaime Mendoza e Ignacio Prudencio Bustillo, quienes habrían sido simplemente ecuánimes con los indios (Reinaga, 1967: 47-63, 109-110, 143-148; Reinaga, 1956; Cruz, 2013: 11-12).

La concepción reinaguista acerca de los intelectuales es interesante porque nos muestra claramente lo que un sector de la población indígena esperaba de ellos y no pudieron, o no quisieron, llevar a cabo: una visión de los indios iluminada por la justicia y la empatía, la fraternidad y la comprensión. Los puntos centrales del ataque de nuestro autor a los intelectuales, que podría ser extensivo a los políticos y estadistas más importantes del país, son los siguientes:

a) Los escritores bolivianos han sido mediocres como creadores. No produjeron nada notable a nivel mundial. En el propio país

serán olvidados rápidamente, pues las temáticas de estas obras pueden ser calificadas como anacrónicas, insustanciales y efímeras. El desprecio de Reinaga estaba especialmente dirigido a Adolfo Costa du Rels y novelistas de inclinaciones similares.

b) Los escritores bolivianos, con pocas excepciones, no han exhibido principios éticos; el continuado oportunismo político sería, por ejemplo, una muestra palpable de una concepción vital que desde hace generaciones ha renunciado explícitamente a valores morales en los campos social, político e histórico. Fiel a un fundamento proto-religioso, Reinaga creía aparentemente que toda colectividad requiere de sólidos valores éticos (pocos en número) para poder perdurar en el tiempo. Fernando Diez de Medina parece haber encarnado el arquetipo del intelectual sin este tipo de valores de orientación social.

c) Los escritores bolivianos adolecen de una visión parcial de la historia nacional, al olvidarse de los sujetos que conforman la mayoría de la población, la fuerza de trabajo y la reserva del futuro. El no percibir a los indígenas, el verdadero cimiento de la patria, demuestra de manera evidente la poca perspicacia de nuestros intelectuales, aparte de su ceguera moral. En este sentido, casi todos nuestros pensadores habrían mostrado su escasa penetración teórica con respecto a una realidad insoslayable.

En sus reflexiones sobre el arte, la literatura y la música bolivianas, que siguen la misma tónica de la crítica a los intelectuales, se vislumbra en Reinaga un elemento que desde entonces va ganando en importancia en el seno de su obra: un fuerte ataque al arte moderno no figurativo, especialmente a la pintura abstracta (Reinaga, 1967: 167-191). Este punto va a ser importante para comprender a cabalidad el periodo amáutico de su producción: afloran las inclinaciones conservadoras de nuestro autor, que desde un comienzo estuvieron latentes, pero que en su quehacer tardío ganan notablemente en importancia.

Dentro del marco de esta investigación, no es necesaria una mención crítico-analítica de índole más amplia sobre esta problemática. Pero como la posición básica de Reinaga en torno a los intelectuales bolivianos es semejante a su descalificación de casi todos los exponentes del pensamiento occidental, se puede aseverar lo siguiente:

a) Reinaga no argumenta en base a un análisis detenido de las obras de los filósofos europeos o de los escritores bolivianos. No trata de reconstruir o sintetizar el pensamiento de autores que abarcan dos milenios y medio de desarrollo intelectual, sino que mide a todos con la misma vara (la lógica dominacional) y asevera categórica y axiomáticamente que el mensaje de todos ellos es fundamentalmente el mismo: la filosofía, la literatura y el arte occidentales —y, en el fondo, todas las corrientes inscritas de alguna manera en la civilización occidental— representarían el intento de engañar al mundo acerca de las intenciones aviesas de la civilización europea y engañar a la propia consciencia occidental mediante la edificación de falacias muy astutas y disimuladas (Reinaga, 1983, 1984).

b) Reinaga es injusto en sus apreciaciones donde generaliza muchos aspectos disímiles y no se percata de que sus propias ideas se han conformado leyendo y criticando a esos detestados autores, y que su propio potencial crítico proviene, al menos parcialmente, de la capacidad autocrítica y escéptica de la cultura occidental. Reinaga rechaza globalmente al racionalismo occidental, pero no considera que este último se ha configurado precisamente a través del cuestionamiento incesante de concepciones anteriores.

c) El análisis reinaguista de los filósofos europeos y de los escritores bolivianos empieza y termina en una confrontación binaria de posiciones mutuamente excluyentes: la civilización europea que miente y mata, versus la cultura india que representa los vínculos primarios fraternales y solidarios, el orden social exento de las alienaciones modernas y el amor a la Madre Tierra. Esta contraposición maniqueísta —teóricamente injusta— favorece un acceso simplificador al campo complejo del conocimiento y promueve también un enfoque simplificador en el terreno de las decisiones políticas y del desarrollo histórico en la construcción de la Nación boliviana.

Este preámbulo ha sido imprescindible para comprender la creación de la doctrina indianista que Reinaga realizó en su segundo periodo. Generalmente, Reinaga no define el indianismo mediante el despliegue argumentativo de su desarrollo histórico o por medio

de la descripción cuidadosa de sus rasgos esenciales, sino como la fuerza positiva que está en permanente contraposición frente a la civilización occidental, que es vista como la cuna y la encarnación de todos los males de la humanidad. Esta visión *ex negativo* —identidad definida por oposición a algo visto como negativo— que, en el fondo, Reinaga tenía del ámbito indígena, permite percibir a este último como lo positivo y radicalmente opuesto al detestado pensamiento que emana de Sócrates, Cristo y Marx, pero los contornos de ese ámbito indígena, sus elementos definitorios y su futuro quedan en una oscuridad conceptual que ha sido criticada repetidamente. Esta oposición binaria y excluyente entre dos sistemas civilizatorios, deja totalmente de lado los múltiples nexos que han existido entre ambos y las muchas adopciones y adaptaciones del modelo occidental que ha tenido que realizar el ámbito indígena desde el siglo XVI. Aquí se llega a un punto problemático del pensamiento de Reinaga, que no sólo reside en su periodo amáutico —como da a entender Gustavo Cruz—, sino que es característico de toda la creación reinaguista: o se está con la verdad como la define Reinaga o contra ella, lo que evidentemente tiene un aire autoritario y dogmático, como lo admite Cruz[32].

Reinaga afirma textualmente que el indianismo es "como una nueva estrella de Belén" (1971: 81), expresión de indudable carácter religioso. Este trasfondo teológico-religioso emerge claramente en un pasaje de Reinaga que parece ser la definición más clara del indianismo. Nuestro autor asevera que el indianismo es "religión y filosofía cósmica"; el hombre es considerado como "parte indesligable del cosmos" y definido adicionalmente como "materia y espíritu actuante" y como "lúcida conciencia de libertad" (*Ibíd.*: 81). Estas expresiones son demasiado generales y abstractas para establecer la especificidad del indianismo; pertenecen a muy diferentes corrientes filosóficas occidentales, entre ellas al idealismo clásico alemán, sobre todo a G. W. F. Hegel. Reinaga sostiene que el indianismo es la superación del cristianismo. Dice literalmente: "El cristianismo con su 'ama a tu prójimo como a ti mismo' queda atrás, atrás del indianismo, que anuncia a la humanidad esta nueva: 'Tu prójimo eres tú mismo; tu prójimo es tu misma persona'. Es como si vieras tu misma imagen

32 Gustavo R. Cruz llega a afirmar que esta posición es "fascistoide" (Cruz, 2013: 416; Cruz, 2014: 12).

ante un espejo. El indianismo es la más alta expresión del pensamiento humano de todos los tiempos" (Reinaga, 1971: 81)[33]. Pese a la retórica, no parece que estas expresiones, no exentas de un cierto narcisismo, sean realmente una superación del principio evangélico del amor incondicional al prójimo. Estas expresiones son anteriores al tercer periodo amáutico de Reinaga.

Reinaga no aclara en ningún momento de su obra el *estatus* teórico de su indianismo, que permanece así en un territorio fronterizo que comparte la filosofía, la historia y, al mismo tiempo, el programa político. Es decir: el indianismo es, simultáneamente, una teoría de la evolución humana, un postulado de acción práctica y un anhelo utópico de una mejor sociedad. Esto se puede observar en la parte doctrinaria de la *Tesis india,* donde Reinaga asevera que el código ético del Imperio Incaico ha sido la "ley más sabia que ha salido de la conciencia del hombre". E inmediatamente afirma que ella no era únicamente una concepción moral, sino la praxis cotidiana practicada inexorablemente ayer y hoy: "[…] pero lo insólito y *sui generis* [es] que aquí no sólo que se piensa y se siente, sino que *se vivió y se vive.* He aquí la estupenda diferencia y el heroísmo sublime del hombre del Ande!" (Reinaga, 1971: 81; 58). Para Reinaga el "inkanato" era la "primera república socialista del mundo", aquella "sociedad perfecta que por milenios disfrutaron los hombres del Ande", pero donde se "modelaba perfectamente" el alma de los niños desde las instancias superiores (*Ibíd.*: 58). Según su estilo, nuestro autor no presenta evidencias empíricas o documentales para sostener sus tesis; él evoca con gran emoción un recuerdo del pasado y lo transforma en una realidad del presente. Así procede con los otros elementos del indianismo.

En otro pasaje central equipara igualmente la situación prehispánica con el presente y postula que los indígenas no fueron y no son individualistas; les atribuye, como una esencia inmune al paso del tiempo, la calidad de socialistas. Y, por consiguiente, el indio es un "hombre mejor que el de Europa" (*Ibíd.*: 53). El hombre europeo "ama el oro" y, como individualista empedernido, "mata y devora"

33 Y continúa: "Todas las ideologías están en su ocaso; en tanto que el indianismo está en el claror del alba" (Reinaga, 1971: 81). Estos conceptos, con ciertas modificaciones, se repiten a menudo en la obra del autor.

a su prójimo, mientras que el indígena "ama a su semejante" y es su semejante (*Ibíd.*: 53-54). Reinaga no prosigue esta interesante veta de antropología filosófica, sino que pasa sin transición a temas del ámbito práctico-cotidiano. Fustiga duramente las consecuencias que la educación formal genera en los indígenas y afirma, por ejemplo, que la castellanización de los niños, de sus almas y su carácter específicos, los acercaría al orden social que cultiva el odio y el egoísmo. El indio letrado "ya no respira el amor cósmico" (*Ibíd.*: 54). Nuestro autor da a entender que la alfabetización en otro idioma que no sea el propio de los indios, es un proceso de despersonalización de los indígenas para conquistar sus almas y llevarlos a nuevas formas de esclavitud y muerte. Siguiendo a Tamayo, Reinaga cree que la educación y la escuela quieren hacer del indio un europeo, y por ello propone taxativamente el cierre de las escuelas y las universidades del país (*Ibíd.*: 57). Al mismo tiempo, hay que señalar que nuestro autor era un buen observador; sus duras críticas de la escuela rural boliviana y del funcionamiento efectivo del sistema universitario son muy pertinentes y no han perdido nada de su vigor (*Ibíd.*: 62-70). La crítica de Reinaga a la educación en general y al intento específico de "modernizar" a los indígenas de acuerdo a los valores normativos de su época, está cimentada en posiciones de Franz Tamayo; es decir, en su rechazo de la civilización occidental.

La última etapa en la creación teórica de Reinaga es el llamado periodo amáutico. Se trata, en realidad, de la acentuación de algunos de los rasgos centrales del periodo indianista, que ahora adquieren una dimensión universalizable y un mayor énfasis en el estilo aforístico y en el uso de elementos que provienen de un fondo teológico. Es también la etapa donde claramente emerge el relativismo de valores y, por lo tanto, la posible inserción de Reinaga en el pensamiento postmodernista contemporáneo. Pero es al mismo tiempo el periodo donde el pensamiento de nuestro autor acentúa su inclinación al esquematismo dogmático y al contenido mitológico-religioso y donde se vislumbran claramente algunos conceptos abiertamente conservadores, cuando no reaccionarios de su obra total.

En este contexto nuestro autor resalta como punto de partida la idealización del modelo civilizatorio prehispánico, idealización que prosigue hasta hoy en las teorías de la descolonización. Como ya se

mencionó, Reinaga parte *a priori* de la concepción muy difundida acerca del igualitarismo fundamental de los sistemas prehispánicos; estos regímenes no habrían conocido clases o estratos sociales diferenciables, habrían sido altamente homogéneos en este sentido y, al no experimentar las diferencias entre grupos e individuos, podrían ser calificados como modelos de fraternidad y solidaridad. Asimismo, habría que insistir en que los indígenas conforman una Nación, una raza o una cultura, en lugar de clases sociales distintas y contrapuestas entre sí como en los decursos evolutivos occidentales. El resultado es una visión, más soñada que documentalmente reconstruida, del pasado indígena, que de todas maneras adquiere los rasgos de un modelo paradisiaco. De todas maneras, esta ensoñación es muy relevante en términos actuales porque configura normativamente el estadio histórico al cual se quiere llegar o retornar. Y aun en el caso —mucho más realista— de presentir que no hay ninguna posibilidad de ese regreso, esta concepción tiene la vital tarea de establecer un cimiento sólido para criticar la civilización occidental, exhibiendo precisamente los aspectos humanos y razonables del pasado prehispánico y del presente en las comunidades campesinas, y contraponiendo esta visión contra los factores inhumanos y brutales de la cultura occidental.

Así es cómo Reinaga describe a una comunidad incaica, cuyos elementos centrales perviven en las comunidades campesinas del presente que no han sido contaminadas por la modernidad: "No se conoce hambre, mendicidad ni prostitución. No existen ladrones ni holgazanes. Nadie roba; nadie miente; nadie explota. Todos trabajan". […] "No hay comercio; no hay moneda; no hay propiedad privada. Todos es de todos". […] "Todos tienen pan y casa. La tierra, los bosques, las aguas constituyen un bien común" (Reinaga, 1978: 142). Y esta constelación celestial se extiende al campo del orden público: "La comunidad no conoce ningún temor. Como nunca ha pecado, no espera castigo de nadie. Aquí no hay curas católicos ni pastores protestantes. Ni policías. No hay sotana ni bota militar de ninguna clase" (*Ibíd.*: 143).

En este ámbito fuertemente idealizado, Reinaga celebra las bondades intrínsecas de sus habitantes. "El hombre es tierra que piensa", bellas palabras que nuestro autor complementa con la idea de que

“el pensamiento indio es verdad y vida” (Reinaga, 1991: 33). De allí, hay un paso al aseverar que “el indio es la concepción cabal del cosmos”, la auténtica “opción de vida”. […] “Quien se piensa Cosmos y se siente chispa de Sol es *¡indio!*” (Reinaga, 1978: 20-21, énfasis en el original). El pensamiento amáutico es “la concepción cósmica del universo y de la vida”, dice Reinaga en innumerables variaciones; el hombre amáutico es la “conciencia del Cosmos, el Cosmos hecho conciencia” (*Ibíd.*: 26-27, 30). Frente a la “soberbia satánica” de occidente, afirma Reinaga, “el hombre amáutico, el indio, respira paz, es paz. Paz en el alma, paz en la carne y paz en todo cuanto le rodea. La serenidad, tranquilidad, seguridad, confianza… del árbol, la montaña, el animal, la Tierra, la Luna, el Sol, la estrella…, es su serenidad, su tranquilidad, su seguridad, su confianza” (*Ibíd.*: 28).

Este periodo amáutico se distingue del indianista precedente porque Fausto Reinaga universaliza sus tesis y sus propuestas. El concepto de indio deja, por lo menos en ciertos pasajes de la obra, de ser una idea étnica y se transforma en una *actitud* con respecto al mundo. Dice nuestro autor: “El indio no es color de piel; no es color del cuero. El indio es pensamiento y fe: pensamiento amáutico y fe sabeísta”. […] “El rubio ario, el blanco latino, el translúcido eslavo, el mestizo de cualquier color, el mongol, el negro, el gringo, que piensan, sienten, y actúan amáuticamente, cósmicamente, son *indios* a plenitud” (*Ibíd.*: 21). Esta inclinación hacia una “humanidad amáutica” se complementa con la pretensión de salvar a la humanidad. Afirma nuestro autor de sí mismo: “Reinaga ofrece a la Humanidad el reino de la Verdad y la Vida” (Reinaga, 1991: 5).

Deplorablemente, este postulado permanece en el plano de la total abstracción, pues Reinaga no ofrece ningún detalle ni indicio de cómo alcanzar el reino de la verdad y la vida, y tampoco da pistas acerca de su configuración práctica. Poco antes nuestro autor había establecido la necesidad de un gobierno mundial, del cual tampoco ofreció ningún aspecto operativo. Se trata, evidentemente, de un viejo y noble propósito utópico que aparece en varios proyectos utópicos: “El Gobierno Mundial puede estar compuesto por genios o un solo genio, genio amáutico que junto a su cerebro-Sol tenga su corazón cósmico. La autoridad y la jurisdicción del Gobierno amáutico es mundial. La soberanía territorial del Estado se extiende y comprende toda

la faz de la tierra. En consecuencia, todas las murallas chinas, todos los nacionalismos desaparecen. Todas las fronteras se borran. Todos los mojones se derrumban y se reducen a polvo" (Reinaga, 1986: 65).

Sin los aspectos esotéricos y teológico-religiosos, la intención que subyace a este postulado de salvar a la humanidad y liberarla de las alienaciones modernas, de la inicua lógica dominacional y de la destrucción ecológica representa en el día de hoy uno de los puntos centrales de toda programática progresista. Las teorías de la descolonización dicen guiarse por este propósito normativo. Y también aparece en el pensamiento de Silvia Rivera Cusicanqui, cuya vasta obra iluminó los mejores cimientos del indianismo boliviano. Esta autora también da a entender, como Fausto Reinaga, que la comunidad indígena incontaminada por la modernidad constituye el "modelo de organización que puede inspirar a todo el mundo, no sólo a los de sangre india". Lamenta que en la actualidad (2014) y a causa de las políticas gubernamentales del momento, tendientes al desarrollismo y el extractivismo convencionales, "se ha desvanecido toda la posibilidad de indianizar al mestizo, que era el gran potencial, una vez agotados el capitalismo y el socialismo como opciones para una vida digna y feliz" (Martin y Estrada [entrevista con Silvia Rivera], 2014: 6). En este contexto se percibe la vigencia continuada de la filosofía reinaguista, dando paso a una mirada más oxigenada de la tolerancia democrática, como alternativa desde las raíces profundas del mundo indígena, lo cual es fundamental rescatar. La gran pregunta es si ¿el pensamiento amáutico puede amalgamar esta concepción para indianizar Bolivia, junto con el normal desenvolvimiento de una red institucional moderna del Estado democrático? La respuesta todavía está por llegar, así como tampoco ha surgido una real propuesta para combinar el Estado Plurinacional con un nuevo imaginario de la Nación boliviana unitaria.

Esta vigencia reinaguista está vinculada, sin embargo, a la condena global e indiferencia de la civilización occidental, la que seguiría siendo responsable por todos los males del mundo. También en su etapa amáutica, Reinaga mantuvo la contraposición binaria excluyente de la genuina cultura indígena frente a lo que él llama el pensamiento socrático, al que concede que es la "concepción racional del universo y de la vida". Pero aun así, supone que el racionalismo

socrático-occidental es, en el fondo, individualista, autodestructivo y egoísta, la base del capitalismo: el hombre como lobo del hombre. Este pensamiento, representado emblemáticamente por Platón, Aristóteles, Cristo, Hegel y Marx, desemboca directamente en Hitler y Stalin, por un lado, y en la bomba atómica, por otro (Reinaga, 1978: 25, 28). Y así Reinaga llega a su conocida conclusión: "que el pensamiento de Occidente, en estructura y esencia, es hambre y guerra; que Occidente no ofrece para la salvación de la humanidad ningún ideal; ni filosofía, religión, derrotero ni modelo; que el pensamiento amáutico es el único que salva al hombre" (*Ibíd.*: 54).

Pese a su tenor iconoclasta y a su estilo radical, la teoría reinaguista de esta última etapa exhibe algunos elementos conservadores que nos ayudan a comprender tanto el trasfondo antimodernista de esta doctrina como los resabios irracionales y tradicionalistas de variadas ideologías revolucionarias del área andina. Ya en 1971 Reinaga había apoyado la preservación del llamado Pacto Militar-Campesino, instaurado bajo la presidencia de René Barrientos, tal vez como una posibilidad de compartir el poder político entre indígenas y la casta militar (Cruz, 2013: 297). Aparte del factor pragmático-político, que los comentaristas de Reinaga resaltan al analizar este punto, hay que señalar que la disciplina y la logística militares siempre ejercieron una cierta fascinación en el seno de los sectores contestatarios, por ejemplo sobre Fausto Reinaga, por más que exista entre todos ellos una fuerte inclinación anti-sistémica. Un posible testimonio de todo esto es el apoyo, tibio y breve, pero apoyo al fin y al cabo, que Reinaga brindó a la dictadura militar de Luis García Meza en 1980 (Reinaga, 1981). Gustavo Cruz admite que un "particular 'militarismo' de antigua data reemerge en el pensamiento reinaguista con una especie de *fe* en lo que 'pueden hacer' y 'deben hacer' las Fuerzas Armadas bolivianas" (Cruz, 2013: 291; 292-295, 417-418). Pero aunque supongamos que Reinaga se refería a lo que debería ser y no a lo que era el gobierno de García Meza, no hay duda de que este modelo dictatorial —del cual nunca se distanció con posterioridad— estaba mucho más cerca del núcleo doctrinal del indianismo, tradicionalmente autoritario, colectivista y antipluralista, que de las tradiciones del detestado pensamiento occidental, con lo cual surge una incongruencia entre la teoría democrática y el indianismo. Este es el punto que a los partidarios del indianismo no les causa un gran

dilema: el apoyo pragmático a un régimen dictatorial aparece como un pecado menor, mientras que la defensa del Estado de Derecho, del pluralismo democrático y de los derechos humanos es vista como algo cercano al inaceptable neoliberalismo. Con mucha razón Silvia Rivera Cusicanqui da a entender que este tenue nexo entre Reinaga y el gobierno militar de García Meza fue "el pecado mortal" de su etapa amáutica, pero que, al mismo tiempo, no era una ruptura, sino "una línea de continuidad con el resto de su obra" (Rivera Cusicanqui, 2013: 22). Habría que añadir que esa continuidad es similar a los vínculos que existen entre muchas doctrinas izquierdistas, nacionalistas e indianistas en América Latina, por una parte, y la herencia cultural autoritaria de esas mismas sociedades, por otra parte, vínculos que rara vez son analizados por pensadores progresistas.

Conectado con lo anterior hay que mencionar que Reinaga mantenía ideas muy convencionales acerca de la juventud y el erotismo. Sobre la juventud, en general, afirma en 1978: "Quiere derrumbar todo. La razón y la fe; el arte y la moral carecen de valor. Nada respeta. Nada quiere. Nada admira. No tiene mística, no tiene ilusiones, no tiene ideal. […] Miente, roba, mata. […] Bebe y fornica sin tasa y sin medida. En la embriaguez demencial genocida y suicida, alterna la droga con la guerrilla; la guerrilla con la droga" (Reinaga, 1978: 115). Y al final de la misma obra afirma: "La virginidad y la santidad son un imperativo social. Hombre y mujer van al matrimonio vírgenes. Y no hay idea de infidelidad ni de celos" (*Ibíd.*: 174). En una palabra: la crítica reinaguista de la racionalidad occidental, especialmente en la etapa amáutica, deja vislumbrar un modo más humano de percibir el mundo, sus dilemas y sus posibles soluciones, pero en terrenos fundamentales el maestro se aferró a valores tradicionalistas y conservadores, sobre todo en la cultura política, en la configuración de la vida familiar e íntima y también en la aceptación de las metas normativas de la incriminada civilización occidental. Reinaga describió con mucho cariño y detalle la comunidad ideal de Sak'abamba, que no conoce las alienaciones modernas porque allí no hay ni dinero, ni comercio, ni forma alguna de explotación. Pero esta comunidad, cuya localización es premeditadamente nebulosa (puede estar en el pasado mítico y también en el futuro anhelado), está orgullosa de poseer los instrumentos generados por la racionalidad occidental: "tractores, bombas de agua, trilladoras, máquinas de hilar y de tejer, molinos

mecánicos" (*Ibíd.*: 142). Ante la fuerza normativa irradiada por los tractores y las bombas de agua, el desarrollo estrictamente autóctono se pinta como improbable y claramente como indeseable en una era de normas y metas signadas por la globalización a escala universal.

4. La contramodernidad romántica y la anticipación postmodernista del movimiento antiglobalización en la teoría de Fausto Reinaga

Hoy en día (2014) la importancia del pensamiento de Fausto Reinaga reside, entre otros aspectos, en su temprana crítica a la racionalidad instrumental, que es una de las manifestaciones del racionalismo occidental. Aunque esta crítica era conocida en ambientes intelectuales desde hace un siglo mediante la obra clarividente de Max Weber, no se puede negar a Reinaga el haber formulado, de manera totalmente autónoma, una versión muy interesante de la misma a través de sus observaciones, comparaciones e intuiciones, es decir mediante sus análisis y también por medio de sus corazonadas. Ya en 1978 llegó a la conclusión de que la guillotina de la Revolución Francesa y la hoz y el martillo de la Revolución Soviética eran de igual modo productos genuinos y diabólicos de la "diosa razón" (Reinaga, 1978: 14). En forma similar a la Escuela de Frankfurt, Reinaga sostiene que "la razón se asesina a sí misma" (*Ibíd.*: 14) y tiene la originalidad y la valentía de incluir a los experimentos socialistas de entonces dentro de los magnos productos de la misma razón occidental. Y también tempranamente nuestro autor tuvo el mérito de señalar los efectos nocivos de la modernización en el campo del medio ambiente, proclamando la imperiosa necesidad de una convivencia amistosa con la Madre Tierra, aunque, lamentablemente, todas estas ideas nunca llegaron a ser formuladas de manera adecuada y transmisible a amplios sectores sociales (Zúñiga Navarro, 1998: 142-153).

No hay duda de que la teoría de Fausto Reinaga y las escuelas sucesorias, como las doctrinas de la descolonización, han iluminado los lados perversos de la modernidad occidental, que no son pocos. Y lo han hecho para restablecer la dignidad mellada de los pueblos indígenas. En ambas líneas estas concepciones representan, en el fondo, una respuesta comprensible (dentro de un cierto contexto cultural) al impulso modernizador-globalizante de cuño

mayoritariamente capitalista que ha hecho su aparición en gran parte de Asia, África y América Latina desde el siglo XIX, y de manera acelerada desde la segunda mitad del siglo XX. Y esta respuesta —con muchas modificaciones y variantes— exhibe algunas de las características que a comienzos del siglo XIX tuvo la reacción *romántica* contra la Revolución Francesa y contra la transformación de las sociedades europeas en un orden signado por la vida urbana y la industrialización. Al igual que las diversas manifestaciones del romanticismo convencional, la teoría de Reinaga y las doctrinas de la descolonización pasan por alto el hecho de que el estudio crítico del propio pasado y, sobre todo, el cuestionamiento de la modernidad occidental y sus efectos, ocurren después de un contacto o choque prolongado, y a menudo traumático, con el llamado imperialismo capitalista. La experiencia de una cultura distinta y exitosa promueve el análisis de las propias carencias y obliga a un examen de consciencia con repercusiones sociales.

Reinaga y las teorías de la descolonización favorecen una lógica de la resistencia al modelo occidental. Pero esta lógica, que contiene no pocos elementos románticos del primer anticapitalismo del siglo XIX, no puede brindar mecanismos idóneos a la sociedad boliviana actual para llevar a cabo adecuadamente los procesos de formación de voluntades políticas, ni siquiera en el seno de los sectores indígenas de esa población, que hoy son mayoritariamente urbanos y están empleados en ocupaciones ligadas a modos modernos de producir, comerciar y consumir. En el campo y en las comunidades campesinas esta "resistencia" se limita a preservar fragmentos de las viejas tradiciones en los ámbitos de la familia y la cultura política, y a conservar algunos procedimientos originales de nombramiento de autoridades y repartición de tareas comunales. Y esto ocurre en las pocas comunidades campesinas de tierras altas que no han sido afectadas por la modernización socio-cultural. Estos procedimientos pueden ser vistos como *diferentes* si los comparamos con los ordenamientos provenientes de la moderna civilización occidental, pero no por ello están fuera o por encima de un análisis crítico y de un juicio valorativo con respecto a su desempeño democrático en el mundo del presente. El resurgimiento de estos modelos arcaicos mediante la promoción gubernamental —con sus rasgos marcadamente verticalistas y paternalistas y su aislamiento frente al mundo exterior— conlleva

hoy en día un proceso de involución histórico-institucional, que los regímenes populistas en Ecuador y Bolivia utilizan virtuosamente para manipular la consciencia colectiva en las áreas rurales y para consolidar la aversión hacia los mecanismos relativamente abstractos y complejos de la democracia moderna.

El celebrado "espontaneísmo" del movimiento indígena boliviano, expresado mediante formas "populares" como el tumulto, el bloqueo, la huelga, la insurrección y la llamada acción directa, tiene —en una perspectiva realista de largo plazo— la función de suplantar la educación cívica moderna y el análisis crítico concreto por la manipulación de las masas y la consolidación de la antigua fe en la presunta misión mesiánica de las comunidades indígenas, una fe teológica que alimentó Fausto Reinaga con sus obras. La "ansiedad postcolonial", que ha surgido de estos esfuerzos, puede terminar en la creencia de la superioridad racial propia (la indígena) contra las carencias consideradas ahora como intrínsecas de los blancos y mestizos: éstos no podrían salir de un círculo de corrupción, ineficacia administrativa, arrogancia y servilismo con respecto al imperialismo neocolonial (Molina, 2003: 39-40, 76, 87, 96, 103). Esta concepción tampoco fue ajena a Reinaga. El resultado global sería la glorificación de la diferencia indígena y, por lo tanto, la prohibición fáctica de comparaciones supranacionales, en las cuales el ordenamiento social prehispánico del pasado y el modelo populista boliviano del presente podrían salir malparados.

La crítica reinaguista a la civilización occidental y las teorías afines de la descolonización pueden ser utilizadas desde posiciones que desvirtúan el sentido original que Fausto Reinaga quiso dar a su pensamiento, hasta aquellas búsquedas loables de mayor democratización en el país. Hoy en día, cuando la sociedad globalizada se apodera ávidamente de todo producto cultural para los fines más espurios, las ideas reinaguistas pueden ser usadas desde las sociedades opulentas del Norte para acallar la consciencia de sus poblaciones. Estas ideas pueden terminar en una *contramodernidad romántica.* Este concepto de Franco Gamboa Rocabado sirve para designar una amplia protesta social antiglobalización, muy sentida en el plano emocional, pero poco clara en términos conceptuales y operativos, llevada adelante por gente de origen urbano, profesional

y universitario, gente que no piensa en renunciar a las comodidades brindadas por el desarrollo material del capitalismo tardío. Es la insatisfacción de algunos privilegiados en medio de la riqueza que detestan, pero a la que nunca renunciarían. En la jerga de moda del postmodernismo —que sirve ahora como signo de identificación grupal— realizan actos simbólicos de protesta bien publicitada que sirven para confirmar de modo paternalista sus ideas brillantes y su corrección política (Gamboa Rocabado, 2008: 125-127). Como resumen se puede afirmar lo siguiente en cinco puntos:

1) Fausto Reinaga y las teorías de la descolonización mantienen *a priori* una visión idílica, idealizada y, por consiguiente, inexacta del pasado prehispánico. Esto no sólo tiene importancia histórico-académica, sino que influye normativamente sobre las expectativas del futuro. Esta concepción del orden de cosas antes de la colonización española sirve para expresar la esperanza mesiánica de un modelo social cualitativamente mejor que todos los del presente, que contribuya a construir o a restituir un régimen básicamente autóctono y exento de la dominación foránea, ante todo en las esferas política y cultural. La(s) *Nación(es) indígena(s)*, en este caso, también es una idealización sin los correlatos históricos sobre su existencia real; se trata, en todo caso, de una imaginación ideológica.

Pero este postulado favorece también una mentalidad con tintes paranoicos, como lo señaló Oscar Olmedo Llanos: la pretendida restauración del orbe prehispánico, incontaminado por la historia, junto con la reinstauración del orden cósmico (el pasado como premonición normativa del futuro), auspician la creencia de que hay fuerzas ocultas, poderosas y perversas —las corrientes afines a la dominación extranjera— que conspiran contra estas nobles intenciones (2006: 257-259)[34]. Como en muchos ámbitos culturales a lo ancho del planeta y por vía de compensación (ante los males del presente), se supone que las culturas que florecieron antes de la dominación europea eran un dechado de virtudes desde la perspectiva de las

34 El sujeto que rememora el pasado colectivo de forma repetitiva y compulsiva puede quedar estancado en el odio y en el resentimiento de forma poco fructífera y promisoria para él mismo. Ver también: Barral Ayllón, 2012: 54-55.

actividades colectivas: las ideologías indianistas celebran, sobre todo, la solidaridad social, la igualdad fundamental entre todos los habitantes y la armonía entre aquellas civilizaciones y los procesos naturales. Al fundamentar y divulgar esta concepción, Reinaga hizo un flaco favor a una historiografía crítica boliviana, que sigue siendo un *desiderátum* en la vida intelectual del país.

Los conceptos de una lograda armonía social, un notable nivel de vida y la igualdad entre todos los integrantes de las culturas prehispánicas representan probablemente *imágenes actuales* que los ideólogos del renacimiento indígena atribuyen a los antiguos regímenes anteriores a la conquista. Se trata de tradiciones inventadas o, por lo menos, altamente modificadas para satisfacer las necesidades del presente[35]. Esta visión embellecida y dulcificada del pasado tiene un enorme peso para la configuración de la identidad de las etnias indígenas: esta cosmovisión brinda una explicación relativamente simple de su pasado y una base creíble de sus demandas políticas actuales. Hasta en el campo de la ecología, esta concepción genera ventajas nada desdeñables, como la pretensión de ejercer una especie de gestión ambiental sobre amplios territorios, gestión que no está exenta de intereses comerciales muy prosaicos.

En el seno de esta visión, se supone que las grandes tradiciones solidarias del pasado precolonial están aún vigentes en las comunidades campesinas y en la vida rural; asimismo se cree que las culturas precolombinas habrían sido profundamente democráticas y no habrían conocido relaciones de explotación y subordinación. Un ex Ministro de Educación del gobierno del MAS afirma, en términos populistas, que "hay que excluir el concepto de dominación y explotación; está ausente en todas las sociedades indígenas, no hay" (Patzi Paco, 2010: 154). El "equilibrio basado en la reciprocidad y complementariedad" no permite procesos de explotación, "tanto hacia la naturaleza o hacia

35 Sobre la visión idílica del pasado andino en cuanto una ficción premeditada para modificar más fácilmente el estado de cosas y movilizar a las masas, ver: Salmón, 2013: 105. Es claro que esta exculpación postmodernista de las prácticas maquiavélicas de partidos y movimientos indianistas no es la última palabra sobre este asunto, pues perpetúa el infantilismo político de los destinatarios de esta "visión".

el propio ser humano" (*Ibíd.*: 154). Paralelamente, está muy extendida la convicción de que el machismo en el mundo campesino-indígena y la posición subordinada de la mujer son resultados exclusivos de la era colonial española (Ministerio de Culturas, 2011: 59).

2) Estos enfoques poseen un valor indudable como memorial de agravios, es decir como manifestación y condensación de un dolor y un sufrimiento colectivos en el seno de las comunidades indígenas del país, que no han podido ser mitigados y menos superados por las reformas modernizadoras de los diferentes gobiernos a lo largo del siglo XX. Es comprensible que en el ámbito andino se haya conformado un memorial de agravios contra la larga soberanía española; las doctrinas de la descolonización constituyen un mecanismo para expresar y mitigar el dolor de las víctimas de la era colonial (Patzi Paco, 2009: 38).

Pero los resultados prácticos de estos esfuerzos son ambivalentes y muchas veces se entremezclan con anhelos de dominación de nuevas élites que hablan en nombre de las víctimas. Se ha generado, en todo caso, la necesidad de un mecanismo de compensación (Tórrez, 2011: 39), que se halla habitualmente en manos de intelectuales que poseen también ansias de poder. La compensación se manifiesta en el impulso de restaurar la propia dignidad, considerada como vulnerada por la historia de los últimos siglos. No hay duda de que el llamado "colonialismo interno" (Soliz, 2012: 126-137) ha motivado un descenso de la auto-estima en muchas áreas culturales y geográficas de América Latina. Éste ha originado, a su vez, un anhelo de indemnización, la "sed de alivio de las duras cargas derivadas de su lugar social secundario, despreciado" (Mendieta Romero, 2012: 17), que muchos latinoamericanos creen percibir también en el horizonte globalizado del presente.

Como en otros modelos civilizatorios a nivel mundial, el memorial de agravios refleja la necesidad de un reconocimiento público-político de parte de las otras sociedades, las que provocan el dolor de los agraviados. El anhelo de reconocimiento se basa también en una concepción relativamente moderna, que ha transformado la noción tradicional de *honor* en *dignidad* y está convirtiendo, al mismo tiempo, el anhelo moderno de igualdad en la idea postmoderna de identidad.

Según Gustavo Cruz, Fausto Reinaga criticó al cholaje boliviano y a los grupos nacionalistas “por pretender ocultar, bajo el nombre de ‘campesino’, la condición de indignidad del indio” (Cruz, 2013: 212). La reivindicación de lo indio por encima de lo campesino en la obra de Reinaga tiene entonces la función de llamar dramáticamente la atención sobre un proceso de carencia de dignidad étnico-cultural, que, según Reinaga, las corrientes nacionalistas y socialistas en Bolivia se esforzaban en ocultar. Paradójicamente, la evocación por una mayor dignidad para las culturas indígenas se fue transformando en la destrucción del concepto y la realidad de la Nación como un todo agregado de unidad cultural y como fuerza del Estado nacional.

3) Frente al ámbito de la globalización de cuño individualista y capitalista, profundamente complejo e insolidario, estos enfoques parecen brindar un paradigma de solidaridad inmediata y convivencia con la naturaleza que, además, está presuntamente enraizado en las propias tradiciones de las poblaciones indígenas de los Andes. Por lo tanto, este paradigma tendría la característica de ser comprendido fácilmente por grupos étnicos y estratos sociales sin un nivel sofisticado de educación formal. Con respecto a los principios universalistas de la globalización y, en general, de la tradición occidental, las concepciones de Reinaga y de la descolonización postulan los valores particularistas del país y más específicamente de las culturas indígenas, pero como si fueran valores normativos de una calidad ética superior y de una humanidad más plena, incluso al margen de la existencia de Bolivia como país y Estado.

4) Reinaga y los descolonizadores menosprecian la civilización occidental-moderna porque desconocen muchos rasgos fundamentales de la misma, especialmente su enorme diversidad y sus facultades de autocrítica. Esta civilización es percibida como un bloque homogéneo de naturaleza intrínsecamente maligna, encargada de traer sólo hambre y guerra al resto del planeta. En la extensa obra de Reinaga y en las múltiples manifestaciones de las teorías de la descolonización, no hay prácticamente ningún reconocimiento hacia los logros positivos de la modernidad en sentido político-institucional, como han sido por ejemplo los derechos humanos, la lucha contra los dogmatismos religiosos,

la edificación de poderes políticos que se controlan mutuamente y la discusión libre en torno a políticas públicas favorables a grandes grupos humanos sojuzgados. En una crítica a las formas extremas de indigenismo e indianismo, Xavier Ruiz escribió: "La modernidad se alzó enfrentándose a la tradición, a todo aquello que, por muy ancestral y sagrado que fuera o pareciera ser, no implicaba más que servidumbre e irracionalidad" (2009: 12). Y es probable que algunos rasgos y hábitos de las comunidades indígenas hayan pertenecido y pertenezcan al ámbito de lo irracional, lo artificialmente arcaico y lo políticamente autoritario, es decir a la esfera de lo indefendible.

5) Este desconocimiento del mundo occidental tiene, paradójicamente, un paralelismo en el conocimiento deficiente de la propia realidad andina y boliviana. A lo largo de los últimos siglos estos países han evolucionado hacia sistemas sincretistas en varios sentidos, no sólo en términos étnico-culturales. Constituyen hoy en día sociedades mayoritariamente urbanas, regidas por los valores de la modernidad occidental, con estructuras sociales complejas y una pluralidad de intereses económicos, políticos y culturales, que seguramente no apoyarían un retorno a modelos simples, básicamente agrarios y parroquiales de ordenamiento social. Los ejemplos más evidentes de este desarrollo actual son los jóvenes, los comerciantes, los empresarios y los políticos indígenas.

Hay un aspecto importante de la vida contemporánea que ya era visible, por lo menos parcialmente, en la época en que Reinaga escribió sus obras. Las naciones andinas —como casi todas en el Tercer Mundo— están cada vez más inmersas en el universo globalizado de la era moderna, cuyos productos y valores van adoptando de modo inexorable, de modo que no resulta fácil separar un paradigma propio y genuino de desarrollo de un modelo externo, imitado a partir de los países occidentales más importantes, y menos aun en el terreno de la vida cotidiana. Los habitantes de proveniencia indígena incesantemente comparan y miden su realidad con aquella del mundo occidental, y ellos mismos compilan inventarios de sus carencias, los que son elaborados mediante la confrontación de lo propio, percibido como la dimensión del *sub*desarrollo, con las ventajas ajenas.

Es superfluo añadir cuál es el paradigma evolutivo, considerado como tal, para la mayor parte de la población involucrada, opinión que no es compartida por las élites intelectuales progresistas. Los grandes imaginarios colectivos se han entremezclado de tal manera, que ya no existen como factores incontaminados el uno del otro. Por ello, la contraposición tajante entre ambas culturas (la occidental y la indígena, como lo hacía Reinaga) puede ser considerada como una operación intelectual, es decir como una *interpretación* histórica relativamente arbitraria con una intencionalidad política, que en cuanto tal no es compartida por el grueso de la población. Y hay que señalar que los puntos de coincidencia entre los dos imaginarios colectivos son mucho más importantes que los elementos de discordia e incomprensión. Es indispensable señalar, sin embargo, que todo proceso sincretista y toda corriente modernizadora requiere de elementos de compensación para hacer digerible estos tránsitos socialmente dolorosos. Y allí se da la necesidad de revitalizar los mitos profundos[36] de un país, de reinventar y consolidar sus tradiciones.

En este contexto no es de asombrarse que los pensadores de tendencias indianistas y descolonizadoras, generalmente, no pierden una palabra sobre los resabios autoritarios de la época prehispánica y de las comunidades campesinas del presente. En sus extensos comentarios acerca de los acontecimientos políticos relativos al gobierno de Gualberto Villarroel y al nacionalismo revolucionario (1952-1964), Reinaga nunca menciona los asesinatos de políticos opositores, los campos de concentración erigidos por el MNR en funciones gubernamentales y la larga arbitrariedad policial que se dio durante esos regímenes. Reinaga compartió esta indiferencia ante los derechos humanos en la praxis cotidiana con la mayoría de los intelectuales izquierdistas, lo que es un indicio de una cultura política muy enraizada entre diferentes grupos sociales en Bolivia. Reinaga censuró abiertamente el surgimiento de una "nueva burguesía" y de una "oligarquía sindical", que practicaban, además, una "prepotencia cínica y salvaje" bajo la égida del MNR (Reinaga, 1960: 11-12,

36 Ver: Francovich, 1980. Casi todos los mitos construidos por los ideólogos de izquierda sobre la historia boliviana se hallan reunidos, de modo apologético, en el ensayo de Lessmann (2010: 145-163). Por ello este texto resulta muy interesante y elocuente.

21-23; Cruz, 2013: 115-116). Atribuyó, sin embargo, estos fenómenos exclusivamente a las influencias nefastas de la civilización europea, presuponiendo que la cultura auténtica de las etnias indígenas estaba exenta de esas monstruosidades. Pero, como señaló Xavier Ruiz, esta concepción unilateral trae consigo un desprecio práctico de los derechos humanos y del Estado de Derecho: un movimiento indianista exitoso, "al instaurar una sociedad culturalmente tradicional y liquidar el principio moderno del pensamiento crítico y la rebeldía contra la arbitrariedad y la irracionalidad, acabará configurándose, una vez instalado plenamente en el poder, como un movimiento claramente conservador y autoritario" (Ruiz, 2009: 13).

Estos son algunos de los aspectos y dilemas que los enfoques indianistas y descolonizadores dejan de lado. Con la creación de un Viceministerio de Descolonización esta constelación básica se ha mantenido. Como afirma el Viceministro Félix Cárdenas: "Bolivia fue y aun sigue siendo colonial, colonizante y colonizada" (2011: 76). La exclusiva responsabilidad histórica y fáctica por los males del país está fuera de las etnias indígenas. Y, esperanzado, el Viceministro continúa: "Entonces hay que subvertir todo, hay que revertir todo. El revolucionario de hoy es el descolonizador. Estamos, así, hablando de liberar el pensamiento y la conducta" (Cárdenas, 2011: 79; Tórrez, 2011: 17-40). En los ojos de sus críticos la actividad real-práctica de esta institución aparece como mucho más específica: el Viceministerio de Descolonización se dedicaría, por un lado, a publicar abundante literatura para los creyentes, es decir: para reforzar la fe de aquellos que de todas maneras aceptan la propaganda oficialista de corte populista, y por otro lado, a adoctrinar a la población mediante una fe inquebrantable en la sabiduría suprema del gobierno, que era lo usual y normativo en la era colonial española. Se produciría una contradicción performativa entre la retórica revolucionaria e indianista y la praxis cotidiana del régimen populista, inclinada esta última a la conformación y a la defensa de nuevos estratos elitistas y privilegiados. Lo que se da en la realidad sería una recomposición neocolonial, una preservación de lo que siempre ha existido en territorio boliviano desde épocas ya muy lejanas, pero ahora bajo una cobertura muy exitosa de indianismo revolucionario y de la presunta instauración de una auténtica "democracia densa", que habría superado exitosamente la democracia formal de la era neoliberal (Ayo, 2014: 12-13).

Por otra parte, la corriente descolonizadora nos muestra —contrariamente— la indiferencia que el Viceministerio de Descolonización y los intelectuales adscritos (Apaza Apaza, 2012: 155-186; Quintanilla Coro, 2012: 187-219) a esta corriente exhiben ante algunos logros de la modernidad, como los derechos humanos, el libre acceso a la información, la formación de una consciencia autónoma y la educación basada en principios racionales. En vista de esta constelación (la relativa homogeneidad de la literatura descolonizadora y la mediocre calidad intelectual de la misma), no vale la pena detallar la crítica a esta tendencia, máxime si los cimientos básicos y los puntos más importantes han sido anticipados por Fausto Reinaga con gran originalidad y vigor.

Casi todas las comunidades campesinas y rurales en la región andina se hallan desde hace ya mucho tiempo sometidas a procesos de sincretismo, mestizaje y modernización, lo que ha conllevado la descomposición de su cosmovisión original y de sus valores ancestrales de orientación. Lo mismo vale para los sectores indígenas de reciente urbanización, cuya importancia demográfica es enorme. Para el debate sobre la descolonización, es importante llamar la atención sobre el deterioro de los valores normativos de origen particularista indígena y su sustitución por normativas occidentales universalistas. En el presente los indígenas anhelan probablemente un orden social modernizado muy similar al que pretenden todos los otros grupos sociales del país: servicios públicos eficientes, sistema escolar gratuito de calidad, acceso al mercado en buenas condiciones, mejoramiento de carreteras y comunicaciones y entretenimiento por televisión. Hasta es plausible que los indígenas vayan abandonando paulatinamente los dos pilares de su identidad colectiva: la tierra y el idioma. Para sus descendientes una buena parte de los campesinos desea profesiones liberales citadinas y el uso prevaleciente del castellano (y el inglés).

Los habitantes originarios no se preocupan mucho por lo que puede llamarse el núcleo identificatorio de la propia cultura, sino que actúan de modo pragmático en dos esferas: en la adopción de los rasgos más sobresalientes del llamado progreso material y en el tratamiento ambivalente de sus jerarquías ancestrales, que van perdiendo precisamente su ascendiente político y moral ante el

avance de la civilización moderna[37]. De este modo, las teorías de la descolonización y del indianismo radical (como la propuesta por Fausto Reinaga) van perdiendo a sus auténticos destinatarios y, por consiguiente, disminuye su pertinencia doctrinaria. El resultado será probablemente una civilización sincretista, como ha sido la experiencia reiterativa de la historia universal y específicamente la del Nuevo Mundo. Esta cultura sincretista predomina hoy en día en el ámbito urbano boliviano, que es mayoritario en el país. Con alguna seguridad se puede afirmar que la ideología oficial, las doctrinas de la descolonización y los esfuerzos similares por construir una identidad popular diferente (de la que prevalecía hasta 2005) no podrán sustraerse de la enorme influencia normativa que irradia la cultura globalizadora occidental.

Una gran parte del discurso indigenista es, probablemente, una *ideología* en sentido clásico, es decir: un intento de justificar y legitimar intereses materiales y prosaicos mediante argumentos históricos que pretenden hacer pasar estos intereses particulares de grupos (que empiezan a organizarse exitosamente) como si fuesen intereses generales de las naciones indias. Las "reivindicaciones históricas" de los pueblos indios son, por lo menos parcialmente, ensayos normales y corrientes para dar verosimilitud al designio de controlar recursos naturales y financieros —como es el caso de la tierra, los bosques y los hidrocarburos— de parte de sectores políticos que han advertido las ventajas de la organización colectiva. Nociones claves como autodeterminación de los pueblos, devolución de territorios y autonomía administrativa resultan ser, en muchos casos, instrumentos políticos habituales en la lucha por recursos cada vez más escasos. Los que hablan en nombre de los pueblos indígenas y de los movimientos sociales persiguen en el fondo objetivos muy convencionales: poder y dinero.

La modernización y la globalización han generado un amplio repudio de las formas relativamente abstractas y universalistas de hacer política, de concebir la ética y de relacionarse con la naturaleza. Este repudio ha suscitado múltiples respuestas, sobre todo en el Tercer Mundo, que pueden ser consideradas como un comprensible

37 Datos empíricos valiosos en: Rojas Ortuste y Casanovas Urday, 2010.

rechazo del mundo moderno, percibido como insoportablemente complejo e individualista. Una respuesta teórica con fuertes elementos prácticos para enfrentar el capitalismo insolidario puede ser encontrada en los escritos de Fausto Reinaga y, en menor medida, en las doctrinas actuales de la descolonización. Se trata, en el fondo, de ideologías compensatorias de raigambre reivindicativa y con una clara inclinación *armonicista* en sus metas normativas finales (Soza Soruco, 2012: I-IV, 87, 117). La relevancia contemporánea de estas concepciones radica en la vinculación de dos factores enlazados entre sí que, a primera vista, parecen ser dos buenas estrategias contra la complejidad del orden actual:

a) Una simplificación cognoscitiva, que tiende a percibir la realidad socio-histórica mediante oposiciones binarias excluyentes; y

b) Una simplificación decisoria, que favorece las tomas de posición sólo entre dos posibilidades definidas arbitrariamente.

A comienzos del siglo XXI, y para comprender adecuadamente cualquier realidad sociopolítica, no necesitamos simplificaciones y sí un análisis crítico y exhaustivo de la realidad. El pensamiento de Reinaga ha merecido una recuperación importante, sobre todo en algunas tendencias dentro del MAS. Este partido ha diseñado una estrategia hegemónica con ambiciones de poder en el largo plazo. Por primera vez desde 1982, el sistema político se va reconformando como una estructura donde la hegemonía de la izquierda indianista-indigenista está vinculada con las “bases rebeldes” de legitimación (campesinos, pueblos indígenas y clases urbano-populares); las “bases reformistas” de clase media que todavía piensan en el viejo molde de gobernabilidad multipartidaria; mientras que las “bases conservadoras” se encuentran dubitativas en torno a seguir buscando un liderazgo sólido en la derecha, o plegarse a la corriente del Estado Plurinacional.

Esta estrategia, paradójicamente, estimula la fragmentación étnica y clasista en Bolivia, así como el progresivo desmantelamiento del Estado de Derecho, tal como lo había adelantado Reinaga en la década de los años setenta. Sin embargo, el proyecto hegemónico no necesariamente terminará construyendo un Estado indígena, pues el MAS, como partido político, ha fortalecido con mayor determinación

a los grupos corporativos: cocaleros, mineros cooperativistas, grandes comerciantes, importadores y la burguesía agroindustrial de Santa Cruz, antes que la presencia efectiva de los movimientos sociales en el poder, aunque el discurso oficial pregone lo contrario. Hoy día se piensa que el proyecto hegemónico va a implementarse por fases: primero, liquidando al Estado republicano, posteriormente apagando la democracia representativa y, por último, llegando a construir el Estado indígena o el modelo socialista comunitario, el cual sería un nuevo tipo de comunismo. En este trayecto, lo más importante está sujeto a la fragmentación del país en términos ideológicos, étnicos, clasistas y todo tipo de grupos de presión. Un sentido político muy similar a la *Tesis India* de Reinaga.

El resultado sería una profunda "desmodernización" del país expresada en lo siguiente: descolonizar, romper con el Estado republicano, construir el Estado Plurinacional solamente a partir de lo económico por medio de las nacionalizaciones, polarizar la opinión con el discurso del Estado indígena, desoccidentalizar y armar una agenda hasta el bicentenario del año 2025. La desmodernización está unida a la fragmentación, de tal manera que se hallan en riesgo las identidades colectivas que piensan en la unidad nacional, o en una sola Bolivia moderna y democrática. Estas ambiciones hegemónicas se remiten al *reinaguismo* que, al mismo tiempo, anhelaba una construcción social cimentada, precisamente, en la dinámica social y cultural donde los movimientos sociales indígenas tendrían que expresarse con mucha fuerza.

CAPÍTULO IV

El nacimiento del Estado Plurinacional en Bolivia: la influencia del indianismo en la Asamblea Constituyente de 2006-2008

1. El contexto problemático de la Asamblea Constituyente

Los procesos de gobernabilidad del sistema democrático representativo (1985-2005) ingresaron en una crisis aguda a comienzos del siglo XXI. Una de las causas principales fue la insurgencia consciente y militante de amplios sectores indígenas que anhelaban terminar con todas las conductas discriminatorias en la praxis cotidiana. Por otra parte, no es superfluo mencionar que aquella discriminación había existido, bajo diferentes formas, desde el inicio de la era colonial. La legislación liberal-democrática fue eliminando progresivamente las discriminaciones abiertas de carácter jurídico, pero los fenómenos fácticos de discriminación cultural y social persistieron en la praxis cotidiana hasta comienzos del siglo XXI. La discriminación se expresó, por ejemplo, en la no aceptación real de los valores e intereses indígenas y en la integración deficiente de los partidos y movimientos pro-indigenistas en la estructura político-partidaria boliviana. Esta discriminación sistemática del "mundo indígena" creó una resistencia cultural al modelo liberal-democrático y postergó el ímpetu actual del multiculturalismo.

El sistema liberal-democrático se convirtió, pese a sus logros parciales, en algo muy criticado y vilipendiado por grandes sectores sociales a partir del año 2000. Esta consciencia colectiva de la necesidad de

acabar con algo erróneo, foráneo y dañino conformaba la base de las demandas por una Asamblea Constituyente que debería, por consiguiente, refundar el país según los parámetros favorables a las culturas indígenas.

A partir, justamente del año 2000, se multiplicaron en el territorio boliviano las exigencias de una nueva Constitución. Varios factores adicionales propiciaron esta demanda: el constante desprestigio del sistema tradicional de partidos, el descrédito creciente del Parlamento, la notable persistencia de la corrupción y corruptibilidad en gran escala, la inalterada continuidad del prebendalismo y la poca confianza de la población en las instituciones públicas de aquella época (R. A. Mayorga, 2004: 27-49; F. Mayorga, 2004: 35-65). Por entonces se empezó a resquebrajar seriamente el consenso positivo a favor de la Constitución que regía desde febrero de 1967, la cual también había tenido importantes modificaciones posteriores en 1994 y 2004 (Jost, 2003).

Los partidos tradicionales, que en coaliciones cambiantes habían tenido la responsabilidad gubernamental hasta octubre de 2003, practicaron un pragmatismo lindante en el cinismo, lo que generó el descrédito generalizado del sistema político, sobre todo de parte de los sectores indígenas. A partir de la llamada Guerra del Agua acaecida el año 2000, la mayoría de la población empezó a sentir la descomposición de la esfera política como una crisis mayor de legitimidad, que alcanzó también a defenestrar la confianza respecto a todo el sistema democrático. En ese contexto surgió la demanda por una nueva Carta Magna (Rivera Santiváñez, 2006: 39-93), solicitud que estaba parcialmente basada en la concepción muy generalizada de que una nueva Constitución ayudaría a resolver los grandes problemas de la nación.

Esta fe en la racionalidad y eficacia de los textos escritos estaba muy arraigada en la cultura política boliviana, pese a numerosas experiencias de larga data que mostraban los modestos resultados prácticos de todo cambio constitucional. Paradójicamente, dicha creencia estuvo y está limitada por una actitud generalizada de susceptibilidad primordial frente a la ley escrita y a los códigos formales. De todas maneras, una confianza en las bondades de la reforma constitucional tiene que ver con una antigua tradición

cultural que se arrastra desde los tiempos coloniales: la inclinación a sobre-regular toda actividad humana por medio de estatutos y leyes de todo tipo. La sobreproducción de normas, propensión que en Bolivia sigue vigente a comienzos del siglo XXI, y simultáneamente la desidia y lentitud administrativas ocasionan la imposibilidad de aplicar racionalmente las leyes en la vida real, lo que conduce directamente a una realidad desastrosa: "aunque hayan leyes, se acatan, pero no se cumplen"; este era un dicho muy conocido durante la era colonial. Ha resultado inevitable que surgieran sistemas extralegales para diluir la sobrerregulación centralista, sistemas válidos hasta hoy y que a su vez producen burocratismo: laxitud en la aplicación de las leyes, superposición de normas, duplicación premeditada de funciones, impunidad de los funcionarios, desorganización e inflexibilidad de las organizaciones, rutinas innecesarias y superfluas e, inevitablemente, la predisposición a ejecutar trámites al margen de las regulaciones existentes.

El ciudadano busca la aprobación de su trámite o la resolución del tribunal fuera de la legalidad en sentido estricto. La praxis anómica es casi siempre el correlato de la sobreproducción de reglas. La actitud de desconfianza primordial ante los estatutos legales de todo tipo representa, evidentemente, uno de los rasgos fundamentales de la cultura política boliviana. Entre sus manifestaciones se hallan el bajo prestigio atribuido a los funcionarios del Poder Judicial, la escasa independencia de los tribunales y las fiscalías con respecto al Poder Ejecutivo, y el mediocre desempeño de jueces y fiscales en todo sentido.

Surge entonces una situación auto-contradictoria: los mismos grupos sociales que veían en las leyes sólo formalismos engorrosos que pocos practicaban, se orientaron por la exigencia de una nueva Carta Magna como posible solución a sus acuciantes problemas y carestías (De la Torre, 2013: 120-137). Estas inclinaciones contradictorias se explican, sin embargo, porque estaban vinculadas al designio más importante y profundo de construir una democracia no discriminatoria, directa y participativa, en medio de una cultura política que no había cambiado gran cosa con el paso de las décadas (Moreno Morales, 2012: 146-167, 213-237). Entre las características de dicha cultura se encuentran la compulsión dirigida al consenso, la escasa tolerancia en lo relativo a opiniones diferentes a la propia, la

poca importancia concedida al pluralismo ideológico y la baja estima por el Estado de Derecho[38]. En este sentido es relevante señalar que en el año 2006, un 83 por ciento de los encuestados para un estudio de cultura política respondieron que era necesario cambiar la Constitución (por consiguiente: un fuerte apoyo a la realización de una Asamblea Constituyente), aunque muy pocos ciudadanos sabían qué era una Constitución y cuál su contenido (Seligson y Córdova, 2006: 104). El 45,8 por ciento de los encuestados opinó que los principales problemas del país continuarían después de realizada la Asamblea Constituyente y aprobado el nuevo texto constitucional pero, de todas maneras, un 44,5 por ciento creía que la nueva Constitución resolvería los problemas del país (frente a un 40,3 por ciento que suponía que la Asamblea Constituyente debería solucionar "*todos* los problemas del país") (Seligson y Córdova, 2006: 117-119; Moreno Morales, 2008: 12).

Como asevera Franco Gamboa Rocabado, en el periodo inmediatamente anterior a la convocatoria a la Asamblea Constituyente (2005-2006) y en casi todos los estratos sociales del país, la sociedad civil acariciaba expectativas de cambio referidas a soluciones contra la pobreza, la apertura de oportunidades equitativas para las mayorías y la creación de fuentes reales de empleo (Gamboa Rocabado, 2009a: 33), expectativas que superaban las posibilidades efectivas de la Asamblea, pero que la población suponía factibles. Desde un comienzo hubo una confusión entre la elaboración de un texto constitucional y la dictación de una amplia gama de políticas públicas de muy amplio alcance.

A comienzos del siglo XXI retornó la idea cíclica de que la nación debía dotarse de un nuevo texto constitucional, lo cual derivó en un fuerte movimiento popular que consiguió finalmente la convocatoria a una Asamblea Constituyente el año 2006. Esta vez se podía constatar una poderosa corriente de opinión pública que alimentaba las promesas de mayor inclusión social, una clara visibilización de las

38 Ver los estudios basados en encuestas de alta representatividad: Lazarte, 2000; Toranzo Roca, 2001. La muy arraigada compulsión al consenso puede darse hoy bajo la forma elegante de una eliminación del disenso por medio de negociaciones.

nacionalidades indígenas, el mejor funcionamiento de las instituciones estatales y la exigencia de autonomías regionales.

En el principio de este movimiento reivindicativo se puede mencionar la demanda de la CIDOB (Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia) en el año 2000, que entonces agrupaba a las etnias de la Amazonía y del Chaco (Quiroga, 2005). Aparte del pedido de un nuevo texto constitucional, la CIDOB exigía un paquete de políticas públicas en el campo socio-económico, que puede ser resumido como el postulado de equidad social, desarrollo productivo y equilibrio medio-ambiental. Este programa de la CIDOB es relevante para el contexto histórico de ese momento porque alcanzó una cierta popularidad y sirvió de ejemplo e inspiración para otros sectores sociales. Dicho documento reproducía la mencionada confusión entre un texto constitucional y la dictación de políticas públicas específicas, problema que permaneció durante los debates de la Asamblea Constituyente y nos da una primera pista de la confrontación entre principios generales (como el texto constitucional) e intereses particulares (políticas públicas para ciertos sectores poblacionales). Aun así, el documento de la CIDOB nos muestra que porciones extensas de la sociedad boliviana no estaban satisfechas con los resultados alcanzados por el desarrollo de aquella época y trasladaban ese amplio descontento del plano real-social a la esfera jurídico-constitucional, creyendo que mediante este procedimiento lograrían las metas anheladas[39].

Estas demandas tuvieron un apoyo creciente, que desembocaron en la solicitud de *refundar el país.* Pese a la popularidad de la misma —había claramente una esperanza mesiánica y utópica, referida a un orden social auténticamente justo y equitativo—, el resultado global del trabajo de la Asamblea Constituyente fue más sobrio y modesto. Como en ocasiones anteriores, cuando se reformó la Carta

---

39 Entre otros postulados, compartidos por sectores populares, se hallaban: la introducción de un sistema unicamaral en el Poder Legislativo, la eliminación del monopolio de los partidos en la representación de la voluntad política de la población, una nueva división político-administrativa del país, un mayor fomento de las culturas originarias, la ampliación del rol empresarial del Estado y la defensa efectiva de los recursos naturales (Quiroga, 2005: 18-31).

Magna boliviana, los cambios fueron más simbólicos que reales. Muchas veces las grandes metas revolucionarias, de carácter reivindicacionista histórico, configuraban el intento por retornar a un pasado fabuloso (el ámbito indígena anterior a la colonia española), o de renovar los experimentos socio-políticos del pasado (como el *nacionalismo revolucionario* de medianos del siglo XX), cuyos resultados globales no fueron demasiado brillantes. Con otras palabras: las llamadas rupturas revolucionarias conforman también una línea de continuidad tradicional con sus paradigmas socio-políticos, sus leyendas pseudo-religiosas y sus ideologías populares.

Es muy interesante observar que después de la promulgación de la nueva Constitución en 2009, se repitió un fenómeno que tuvo lugar en las Convenciones Nacionales de 1938 y 1944/1945 y durante el nacionalismo revolucionario: pese a las demandas por un nuevo orden revolucionario y socialmente justo —que debía romper con las cadenas oprobiosas del pasado—, algunos aspectos centrales del ordenamiento anterior, tanto en el plano jurídico como en el cultural y el valorativo, permanecieron vigentes, obviamente con alteraciones, pero intactos en su núcleo. Lo mismo sucedió con la última Asamblea Constituyente. Entre estos aspectos que sufrieron pocos cambios es conveniente indicar los siguientes:

a) *Las relaciones de propiedad:* los medios principales de producción (con algunas excepciones importantes: la reversión del "proceso de capitalización" de la era neoliberal) y el sector de los bienes raíces siguieron en manos de sus antiguos propietarios;

b) *El cuerpo principal de códigos legales,* reglamentos y estatutos institucionales sufrió relativamente pocas alteraciones;

c) Una *gran parte de la administración pública*, el aparato judicial y los órganos de orden público prosiguió con sus antiguas rutinas (con cambios radicales de personal, sobre todo en los escalones superiores, pero con preservación de procedimientos burocráticos y de actitudes repetitivas de los servidores públicos); y

d) *La estructura social, la configuración del ámbito familiar y los valores sociales de orientación* permanecieron casi intactos (aunque la asignación del prestigio social va cambiando paulatinamente, proceso que se había iniciado en la segunda mitad del siglo XX).

En suma: el contexto problemático de la Asamblea Constituyente puede ser visto como un intento más, en la larga historia republicana del país, de modificar la dialéctica entre principios universalistas y valores particularistas pero con resultados globales relativamente modestos. En la estructuración jurídica y administrativa de la nación han perdurado las normativas y los procedimientos generales que se derivan de la tradición racionalista occidental, aunque, por supuesto, han sido sometidos a procesos de transformación, como en toda cultura sincretista. Las grandes metas paradigmáticas de la evolución (la superación del subdesarrollo) siguen siendo dictadas por lo que ocurre en los grandes centros de la civilización occidental, pese a todos los postulados autoctonistas e indianistas que se debatieron en la Comisión de Visión País de la Asamblea Constituyente.

Pablo Stefanoni ha formulado una interesante hipótesis que nos ayuda a comprender esta complicada disyuntiva. El discurso del gobierno y del Movimiento al Socialismo (MAS), así como la intensa discusión en el estamento intelectual progresista, giran en torno a la descolonización, al necesario juicio al Estado neocolonial y a la impugnación del imperialismo en todas sus manifestaciones, pero el partido oficial y sus varios apéndices representan una "vía de acceso" al aparato estatal y a sus conocidas ventajas, una vía que preserva viejas rutinas y convenciones sin grandes modificaciones (Stefanoni, 2010: 170). No es tanto un "partido de transformación" del orden social-político, sino más bien una organización compleja y cambiante para articular internamente los procesos políticos entre sus diversos adherentes, para la selección de los apetecidos cargos electivos del gobierno y para redistribuir las rentas estatales (*Ibíd.*: 170). Aquí tenemos, si esta hipótesis es cierta, una situación recurrente en la historia boliviana y latinoamericana: la combinación de retórica revolucionaria y praxis conservadora, sobre todo si nos enfocamos en lo esencial y con la perspectiva del largo plazo.

No hay duda, por otra parte, de que amplios sectores de la sociedad civil, sobre todo los más desfavorecidos, han tenido y tienen expectativas que van mucho más allá de la reforma constitucional, expectativas que a menudo adquieren un matiz revolucionario; pero en la praxis y fuera del momento de conmoción revolucionaria estos anhelos de justicia social se enfocan hacia la consecución de un empleo estable, la

apertura de oportunidades equitativas para los más desfavorecidos y programas para solucionar la pobreza extrema. Como afirma Franco Gamboa Rocabado en un trabajo sobre la Asamblea Constituyente: las "aspiraciones irrefrenables" de los grandes sectores sociales están centradas en "beneficiarse de la modernidad" (2009a: 31, 33). Y esto, casi siempre, tiende a la consolidación de lo ya alcanzado, evitando todo experimento revolucionario innecesario. Debemos considerar, además, la nueva mentalidad de los sectores juveniles, independientemente de su origen étnico: "Los grandes avances de la tecnología y su poderosa influencia en el estilo de vida moderno refuerzan las conductas conservadoras, sobre todo en los jóvenes que se encandilan con todo aspecto material y mercantil, antes que con la fuerza de cualquier idea política transformadora" (*Ibíd.*: 31). La juventud constituye el sector donde la inclinación a "beneficiarse de la modernidad" es más notoria, donde los entusiasmos revolucionarios resultan efímeros y superficiales y donde la fuerza normativa del sincretismo cultural (en el idioma utilizado, en las modas cotidianas y hasta en las ideologías aceptadas) es simplemente avasalladora (Véliz Lazo, 2013: 3).

Un ejemplo de la perdurabilidad de pautas normativas que vienen de muy atrás lo tenemos en el comportamiento cotidiano y reiterativo del Poder Judicial, pues pese a las reformas constitucionales, se han perpetuado y más bien intensificado sus rutinas de mal comportamiento ético y bajo desempeño técnico, problemas que se arrastran desde la era colonial (Bautista, 2012). En este sentido, el trabajo de la Asamblea Constituyente y la intensa discusión en la Comisión Visión País pueden ser percibidos como ocupaciones y preocupaciones secundarias de la nueva élite gobernante que, sin dejar de lado algunas reformas bien publicitadas, anhelan una mayor porción de los beneficios del sistema imperante, sin modificar demasiado a dicho sistema[40].

Existen otros factores que diluyen las tendencias aparentemente revolucionarias y desdibujan los límites entre los principios universalistas y los valores particularistas. Al mismo tiempo, estos factores no anulan los esfuerzos teóricos y prácticos de la descolonización, pero los

40 Sobre esta temática ver el ensayo relativamente favorable al MAS, pero crítico con el "reparto del poder" en el interior del régimen: Do Alto, 2011: 102, 104.

transforman en algo secundario y accesorio, es decir, en un conjunto de ideas y resoluciones que no afectan el funcionamiento del Estado y del gobierno, ni la vida cotidiana de la población, incluyendo a los sectores indígenas (Ministerio de Culturas, 2011: 55-65; Vacaflores, 2011: 85-95). Pueden parecer exageradas y no representativas las opiniones de algunos asistentes a distintos talleres del Viceministerio de Descolonización, pero su marcada reiteración nos dice algo de la naturaleza subalterna y secundaria de esos intentos: "Las clases dominantes están intactas pese a los cinco años que dice que existe el proceso de cambio"; "El aparato colonial del Estado no ha sido afectado en absoluto"; "Los sujetos que hoy están en el poder son los que siempre estaban en el poder, o sea los patrones" (Ministerio de Culturas, 2011: 94-95). Con posterioridad a la conclusión de labores de la Asamblea Constituyente, opiniones similares fueron expresadas frecuentemente, lo que indica que se trata de una percepción muy difundida. Dentro del contexto indianista, Carlos Mamani Condori aseveró en el año 2011: "Con la aprobación de una nueva Constitución no se solucionó la opresión colonial del indio. Esto requiere nuevos procesos para la reconstitución, la reterritorialización de los ayllus y la refundación de la nueva república, donde el indio sea sujeto de la historia" (2011: 183).

Este contexto, simultáneamente dramático y fatalista —donde se entrecruzan anhelos profundos de la sociedad con las imposiciones derivadas de la globalización—, se debe a la situación internacional, cuyas reglas de interacción y cuyos valores de orientación no pueden ser alterados fácilmente, y también es debido a rutinas y convenciones del propio país que poseen una inercia de funcionamiento de largo alcance. La discusión y luego la promulgación de un nuevo texto constitucional, que no es algo tan inusual en la historia boliviana, no bastan para anular factores como:

a) La inmersión del país en la civilización moderna de la tecnología y la ciencia.

b) La vigencia de contratos en el campo de la economía privada.

c) La validez de derechos patrimoniales, que vienen de muy atrás y afectan a todos los estratos sociales.

d) La vigencia de convenios y regulaciones supranacionales.

Todos estos aspectos han limitado, a veces de manera indirecta, pero muy efectiva, la concepción muy generalizada de que la Asamblea Constituyente representaba un organismo originario, con poder soberano, no derivado de ningún otro poder del Estado, cuya función era precisamente la fundación de un Estado y un orden social enteramente nuevos. La Asamblea Constituyente nunca fue un verdadero poder constitutivo ni tampoco un organismo autónomo. El MAS, los voceros del gobierno y, en general, las corrientes indianistas propagaron la tesis del carácter estrictamente originario (es decir: no derivado de ningún otro órgano estatal) y del poder soberano de esta asamblea (Mamani Condori, 2011: 135-188), pero la realidad se encargó de reducir esta tesis hasta un nivel de retórica (Laserna, 2005: 6). De todas maneras: como lo expresó enfáticamente el presidente de la Comisión Visión País de la Asamblea Constituyente y posterior Viceministro de Descolonización, Félix Cárdenas, la Asamblea Constituyente debía tener una naturaleza originaria y soberana (y proclamarlo así) para llevar a cabo la obra magna de la misma: el *juicio al Estado colonial y neoliberal* (Cárdenas Aguilar, 2006: 4). Como se sabe, este designio no pudo ser llevado a cabo, pero la discusión correspondiente es muy interesante para reflexionar sobre el contexto siempre evanescente de la problemática sobre el Estado nacional en Bolivia. Un eventual juicio al Estado colonial siempre estuvo pensado para fragmentar las identidades y cuestionar la existencia de una realidad estatal soberana. Para muchos indianistas como Cárdenas, la Nación boliviana nunca existió realmente ni existirá como un ente institucional legitimado.

2. Las labores de la Comisión Visión País

Este contexto problemático, suscitado durante el desarrollo de la Asamblea Constituyente (2006-2008) y especialmente en el seno de la Comisión Visión País (Comisión Nº 1), es para este estudio especialmente sugestivo, porque allí se pudo percibir la colisión entre principios universalistas y valores particularistas, así como también se observó la confrontación entre las imposiciones del proceso globalizador y la defensa de la identidad nacional; así se dio el choque entre la identidad central boliviana y las identidades sub-nacionales. No sólo en la Comisión Visión País, sino en algunas otras se debatieron temas similares, como en la comisión Nº 4 Organización y Estructura

del Nuevo Estado[41], en la Nº 10 Educación e Interculturalidad y en la Nº 11 Desarrollo Social Integral[42]. Como se sabe, no hubo una sesión plenaria de la Asamblea Constituyente consagrada a una discusión intelectual en torno a estos temas de importancia fundamental.

En el testimonio de Félix Cárdenas queda claro el poco apego a una confrontación racional-discursiva de ideas: "Había que abandonar cuanto antes la *cárcel* de las plenarias fruto del conflicto por el sistema de votación; precisamente el hecho de romper con las plenarias como calabozo hizo que las comisiones tuvieran otra situación; a mí me tenían sin cuidado las determinaciones de la misma directiva porque de cualquier manera la Asamblea era un acontecimiento indio, y entre indios debía implementarse el juicio político al Estado neocolonial"[43].

El gran tema de nuestra época (colisión entre principios universalistas y valores particularistas) no fue discutido expresamente, pero fue abordado indirectamente al tratar los llamados "ejes temáticos" que la Asamblea atribuyó a esta Comisión Visión País: "Fines, tipo y carácter del Estado; valores, principios, símbolos, formas de gobierno y religiones" (Asamblea Constituyente, 2006: 2). Este tema también fue mencionado cuando se debatieron asuntos como el ordenamiento general de la estructura del Estado y tipos de justicia, y al redactar una serie de enunciados básicos —como los contenidos del preámbulo y el artículo 1 de la nueva Constitución—, enunciados que exhiben un carácter programático-filosófico y a veces ideológico.

La Comisión Visión País fue vista desde un comienzo como "la instancia orientadora para el conjunto de los constituyentes por la necesidad de abrir el debate a través del esclarecimiento sobre el tipo de país que Bolivia ambicionaba" (Gamboa Rocabado, 2009a: 183). En enero de 2007 la comisión presentó una "propuesta metodológica" para el trabajo de toda la Asamblea Constituyente, pensada también

---

41 En documentos oficiales de la Asamblea Constituyente aparece también la denominación "Estructura y Organización del Estado". Ver el folleto oficial: Asamblea Constituyente, 2007a.

42 Ver el documento 237: Asamblea Constituyente, 2006: 1.

43 Testimonio recogido en: Gamboa Rocabado, 2009a: 184 (énfasis en el original).

para facilitar la redacción del texto constitucional definitivo. Aunque finalmente la actual Constitución salió de otras fuentes, no hay duda de que la Comisión Visión País ejerció una cierta influencia sobre una asamblea que no se destacó precisamente por sus labores ideológicas e intelectuales. Es importante anotar que esta comisión generó varios documentos considerados como altamente políticos, cuya relevancia para este trabajo reside en el intento de "reescribir la historia de Bolivia, entendida como un ciclo de memorias largas que también trataban de adaptarse a un mundo globalizado, complejo y difícil como el escenario de las revoluciones tecnológicas, la crisis ecológica a escala mundial y la dramática competitividad de la economía de mercado" (Gamboa Rocabado, 2009a: 189). Aunque estos documentos representaban un memorial histórico de agravios, tenían como fin último explicar las causas del subdesarrollo boliviano.

Como asevera Franco Gamboa Rocabado, la tendencia indianista que permeó los documentos no dejaba percibir "otras realidades y necesidades" de la sociedad boliviana, que tienen que ver con el hecho de que la colonización en sentido estricto ya terminó hace mucho tiempo y que la enorme diversidad *actual* de estratos sociales, proyectos políticos y visiones del mundo no puede ser comprendida mediante las categorías lógicas demasiado simples de los conceptos de colonialismo interno y externo. La insistencia de las doctrinas indianistas en utilizar estas categorías sólo acentúa el estado de amargura de vieja data y refuerza el sentido de inferioridad de los sectores indígenas del país (Claros Terán, 2011).

La Comisión Visión País no logró, por lo tanto, analizar otros temas importantes, como la ampliación de los derechos ciudadanos, el análisis de la función contemporánea del comercio exterior y de los vínculos con otras culturas, los principios fundamentales de una educación moderna o los necesarios compromisos con otras visiones sobre el país, como las sustentadas por los partidos políticos de la oposición, cuya legitimidad, aunque parcial, estaba claramente demostrada por el voto electoral ciudadano. La comisión "marcó un mal ejemplo" (Gamboa Rocabado, 2009a: 231) para las otras comisiones y para el pleno de la Asamblea al manipular votaciones y usar las triquiñuelas parlamentarias más acostumbradas.

El documento más descollante para los fines de esta investigación se titula *Juicio al Estado Colonial, republicano y neoliberal,* el mismo que fue introducido en marzo de 2007 por la agrupación de Félix Cárdenas y estaba basado en un documento previo del mismo presidente de la comisión (Cárdenas, 2006). Este folleto y otros similares que circularon en la Asamblea Constituyente representan un género literario-histórico que tiene una gran relevancia para comprender el trasfondo de la Asamblea y de los debates concomitantes. Para una consideración adecuada de estos documentos no hay que atribuir importancia a la falta de consistencia lógica de los mismos o a sus evidentes carencias formales; tampoco hay que sobrevalorar sus incongruencias internas. Estos documentos expresan en primer término las "subjetividades silenciosas" de gran parte de la sociedad boliviana, las que intentan, de modo rudimentario pero valioso, "desbaratar la imagen identitaria construida por las élites locales" (Sanjinés, 2013: 140). Como afirma Ximena Soruco Sologuren, la descolonización —que constituye la meta normativa de estos documentos— es un asunto de subjetividades, de "sanar heridas de (auto)-negación cotidiana y estructural" (2013: 38). Puede ser que estos documentos sean insostenibles desde un estricto punto de vista historiográfico, pero su intención es curar las vulneraciones producidas durante siglos por la colonialidad y mantenidas por la situación subalterna de las masas indígenas andinas hasta comienzos del siglo XXI. Una de las vulneraciones más persistentes es el auto-desprecio que existe aun en varios sectores sociales que no han gozado de los frutos positivos de la modernidad.

En Bolivia estas concepciones dramáticas exhiben un giro descolonizador radical, proclive a las confrontaciones vehementes con el sistema imperante de valores y, a veces, como en toda narrativa social, favorable a inexactitudes y falsificaciones de la realidad con tal de fortalecer su propia posición. Se produce, por consiguiente, un choque con el "tiempo histórico de Occidente" e, inevitablemente, un intento de "reinscribir" el pasado en la comprensión del presente (Sanjinés, 2013: 149), un intento que, como se ha mencionado, no corresponde a parámetros racional-científicos de hacer historia, pero que brinda una clara lógica reparadora a aquel amplio sentimiento de discriminación secular que aun prevalece en el país. Un sentido similar de enaltecer la auto-estima y explicitar la compensación por los agravios sufridos es el resultado práctico de

los ensayos de Fausto Reinaga. Ahí reside la legitimidad de estos curiosos juicios al Estado colonial y neoliberal.

Como se sabe, nunca se llegó a realizar tal juicio al Estado neocolonial, pero las corrientes indianistas lo consideraron como un paso esencial consagrado al encuentro de la Nación consigo misma. La intención central del juicio consistía en recuperar "la memoria del pueblo", para no olvidar la identidad, para honrar a los mártires y, sobre todo, para "escribir en letras de oro la nueva historia de la nación" y recién así pasar, como fin normativo último, a la construcción del "nuevo Estado democrático incluyente, diverso y revolucionario" (Asamblea Constituyente, 2007b: 6). La "fundamentación" del juicio es una extensa y muy sentida recapitulación de hechos históricos, factor importante para sus autores, pero exenta de rigor científico. Esta reconstrucción —o mejor dicho: interpretación— de la historia está basada en testimonios y teoremas de Eduardo Galeano y autores afines. Los llamados documentos probatorios son, en general, fragmentos de libros de historia que parecen congruentes con las teorías de la descolonización. Ningún estudio con resultados ligeramente divergentes es tomado en cuenta.

Sus ideas rectoras son muy simples: antes de 1492 prevalecían en estas tierras regímenes autónomos indígenas, caracterizados por la fraternidad, la solidaridad y la falta de fenómenos de alienación, por un lado, y por una existencia de acuerdo a los principios pro-ecológicos de la Madre Tierra, por otro[44]. Este ámbito justo y bueno fue destruido violentamente por las invasiones europeas y por la edificación de un orden colonial, caracterizado por la destrucción de las formas originarias, la explotación inexorable de los indígenas y el robo de los recursos naturales. Después de la independencia formal, este modelo, en lo sustancial, fue mantenido por la república y agravado en las últimas décadas por

44 El documento contiene una sintomática auto-inmunización contra los posibles puntos críticos que se pudieran descubrir en este modelo idílico. Dice el documento en referencia a los modelos prehispánicos: "Que este desarrollo fuera bueno o malo únicamente nos compete a nosotros y no al invasor" (Asamblea Constituyente, 2007b: 10).

la instauración del neoliberalismo (*Ibíd.*: 6-10). Este documento, relativamente desordenado en su estructuración interna y con curiosidades histórico-literarias[45], tiene valor como un memorial de agravios seculares, que deberían ser reparados por el gobierno popular instaurado en 2006.

La extensa parte titulada *fundamentación* del *Juicio al Estado Colonial* es notable porque establece una estrategia para salir del subdesarrollo, cuyo primer paso es el someter a juicio a varios Estados importantes (acusados: España, Vaticano, Estados Unidos, Brasil, Chile, Argentina), a organismos financieros internacionales, a empresas transnacionales (sobre todo petroleras), a numerosas reparticiones del Estado boliviano, a los empresarios privados nacionales y a los partidos políticos (*Ibíd.*: 8-10). Para los autores del juicio, este proceso tendría una enorme relevancia colectiva que mejoraría las posibilidades del propio desarrollo: fortalecer la auto-estima colectiva y revigorizar la identidad nacional. Por supuesto, el juicio hubiera tenido la función material nada despreciable de conseguir una gran indemnización financiera por los sufrimientos del pasado.

Este enorme enjuiciamiento, con imputaciones formales, designación de abogados defensores (si los imputados no aparecían voluntariamente) y fallo final solemne y definitivo, debía tener lugar en pocas semanas: desde mediados de abril hasta el 23 de mayo de 2007 (*Ibíd.*: 5). Además de la sentencia y del "eterno repudio" de los culpables, los autores del documento exigen una amplia reparación de daños por todos y cada uno de los crímenes cometidos, el cual debía ser pagado por todos y cada uno de los que sean declarados culpables (*Ibíd.*: 112). La sentencia, dice el documento, debe ser fundamentalmente política y moral, pero debe incluir "la posibilidad real de construir una nueva sociedad con un nuevo Estado y una nueva Constitución" (*Ibíd.*: 113). Se trata, obviamente, de la antigua ilusión de obtener una considerable compensación económica que sirva de importante base para un desarrollo acelerado, aunque el documento

45 El documento, por ejemplo, hace énfasis en hechos marginales para la propia argumentación, como la revelación de que Cristóbal Colón habría sido un caballero templario (Asamblea Constituyente, 2007b: 14).

no señala claramente cuáles son las últimas metas normativas de la anhelada evolución, ni tampoco cuál es el camino concreto hacia ese desarrollo pleno y justo[46].

De los documentos de la Comisión Visión País se infiere lo siguiente: mediante el juicio al Estado colonial se puede esclarecer el tipo de país (es decir: de régimen político, social, económico y cultural) que Bolivia ambicionaba —o debía ambicionar— de manera normativa. En el fondo, esta concepción no estaba tan lejos de la realidad. Puesto que no se realizaron sesiones plenarias para debatir mediante argumentos racionales y procedimientos discursivos cuál debería ser el contenido de la nueva Constitución en lo referido a los principios organizativos del Estado, estas ideas centrales surgieron parcialmente del trabajo de la Comisión Visión País (preámbulo y artículo 1 del texto constitucional). Enfatizamos *parcialmente* porque, como se sabe, la mayor parte del texto constitucional fue redactado por comisiones externas a la Asamblea Constituyente y conformadas por el Poder Ejecutivo. La otra porción fue la negociada en el Parlamento entre el gobierno y los representantes de la entonces oposición política: Poder Democrático y Social (PODEMOS) y un equipo anónimo pero selecto del gobierno, que logró acuerdos políticos importantes entre enero y agosto de 2008.

Félix Cárdenas mismo supuso que el juicio no llegaría a su etapa final de sentencia condenatoria, pero percibió su valor en una especie de pedagogía popular de masas: "[…] por lo menos habremos dado el primer paso para analizar desde el punto de vista histórico de dónde venimos, qué hemos hecho con nuestro Estado, qué recursos naturales nos han saqueado y hacia dónde nos proyectamos en el futuro como país, nacionalidades y culturas, especialmente para no repetir ciertos errores históricos"[47]. Otros documentos de

46 Otros documentos de esta comisión reiteran casi todos los puntos aludidos, exigen una compensación similar y están basados en premisas prácticamente iguales. Ver, por ejemplo: Asamblea Constituyente, 2007c (con breves aditamentos de personas particulares, pero con el mismo tenor, sustentados por los participantes, a veces casuales, de los llamados encuentros territoriales departamentales, realizados en las nueve capitales departamentales). Sobre esta temática ver también: Gamboa Rocabado, 2009a: 205.

47 Testimonio de Félix Cárdenas en: Gamboa Rocabado, 2009a: 183.

la Comisión Visión País, donde se plasman las discusiones entre las distintas tiendas políticas, presentan una concepción similar a la presentada hasta aquí, sobre todo en los documentos donde se sedimentan las opiniones de la mayoría, conformada por representantes del MAS y partidos aliados.

En los *Alegatos para la interpelación al Estado colonial, republicano y neoliberal*, donde se manifiestan las intervenciones de varios grupos políticos, es predominante la línea rectora ya mencionada y contenida en la fundamentación del Juicio al Estado neocolonial[48]. Con muy pocas excepciones, estas intervenciones reiteran las opiniones doctrinarias ya referidas:

- El rol nefasto de la colonización española y de la Iglesia católica en la destrucción de las comunidades originarias;
- La explotación y el saqueo de los recursos naturales por los colonizadores europeos y las empresas transnacionales;
- La continuación de estas prácticas inicuas durante el periodo republicano y su agudización durante la etapa neoliberal;
- Las estrategias de represión puestas en ejecución a través del Plan Cóndor y la doctrina de Seguridad Nacional;
- Las falsas reformas políticas y administrativas durante el periodo neoliberal y sus consecuencias negativas;
- Los daños causados por la erradicación forzosa de la sagrada hoja de coca; y
- Los daños causados por las guerras del agua y del gas a partir del año 2000.

48 Documento sin número: Asamblea Constituyente, 2007d, que recoge las intervenciones de constituyentes del Movimiento Originario Popular (MOP), Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), Poder Democrático Social (PODEMOS), Unidad Nacional (UN), Movimiento Bolivia Libre (MBL), Autonomías para Bolivia (APB), Movimiento al Socialismo (MAS), Alianza Social (AS), Ayra, Concertación Nacional (CN) y Movimiento Ciudadano San Felipe de Austria (MCSFA).

Es importante anotar que casi todos los miembros de esta comisión, pese a pertenecer a partidos muy diferentes, tenían opiniones análogas con respecto a tres grandes temas:

- El carácter "oligárquico" del Estado boliviano y de la administración pública desde la fundación de la república;
- La naturaleza elitista y excluyente del sistema de elecciones y la composición de la élite política hasta 1952; y
- La apropiación de los recursos naturales de parte de intereses transnacionales, ajenos a los auténticos intereses nacionales (Asamblea Constituyente, 2007d: 3-27)[49].

Como se observa, estos puntos del alegato tienen una función reivindicativa, pero con evidentes manifestaciones retóricas, pues ningún grupo político pretende a comienzos del siglo XXI la instauración de un auténtico régimen socialista con el monopolio de la propiedad estatal sobre los medios de producción, con la eliminación del pluralismo ideológico y con el predominio de una sola clase social, por más preponderante que ésta sea. Hoy en día estos postulados han caído en desuso, pese al nombre oficial de las corrientes políticas. Lo que anhelan estas últimas, cuando se consideran parte del espectro político de izquierdas, es una *mayor participación* de las clases y etnias, hasta ahora subalternas, en los siguientes ámbitos: (a) en la toma de las grandes decisiones políticas como el uso de los recursos naturales y la redistribución de la riqueza de parte del Estado, (b) en la vida económica del país y (c) en la creación de la cultura nacional. La retórica radical sirve para brindar una fuerza de convicción más vigorosa y enérgica a los programas específicos que, como se menciona, son relativamente moderados y, en el fondo, exentos de toda originalidad en términos comparativos históricos de largo plazo.

---

49 El alegato de Alianza Social (AS) critica severamente "la bendita propiedad privada de los blancos, nacionales o extranjeros" (Asamblea Constituyente, 2007d: 12). Y poco más adelante continúa: "En conclusión, señalamos enfáticamente que la Independencia sirvió únicamente para ratificar en el poder político y económico a la clase social de los criollos, descendientes de los españoles en estas tierras" (*Ibíd.*: 13).

Esta temática puede ser analizada detalladamente siguiendo la crítica al modelo neoliberal, sobre todo desde las posiciones de Alianza Social (el texto mejor redactado y articulado) y del Movimiento al Socialismo. El alegato de Alianza Social hace una breve crítica muy convencional de la era colonial, y se concentra en la etapa neoliberal a partir de 1985. Este análisis tiene un aceptable nivel intelectual y, por ello, no incurre en demasiadas exageraciones. Junto a los productos académicos de similar temática puede ser considerado como el pensamiento de amplios sectores sociales del país. Por ello es conveniente verlo someramente, por ejemplo:

- El pecado original del periodo neoliberal (1985-2005) es haber reducido el Estado a su mínima expresión.
- Particularmente grave fue el entregar "nuestros recursos naturales y empresas estratégicas a consorcios empresariales extranjeros" (Asamblea Constituyente, 2007d: 13).
- Los cambios estructurales neoliberales, incluyendo el campo educativo y la reforma de la ley de pensiones, fueron particularmente dañinos para el grueso de la población.
- La reforma económica es rechazada también por haber producido desempleo masivo, del cual la juventud boliviana fue la primera víctima.
- Las reformas neoliberales no promovieron la industrialización del país.
- El modelo neoliberal favoreció unilateralmente a la banca privada y a los que conducen los circuitos financieros.
- El modelo neoliberal fomenta la mono-producción de materias primas y desacelera el auténtico desarrollo nacional.
- El modelo neoliberal mantiene los privilegios de las élites tradicionales, sobre todo de los empresarios privados (*Ibíd.*: 13).

Los alegatos de Alianza Social reproducen, en gran parte, los puntos de vista y las exigencias del viejo "nacionalismo convencional boliviano" de los años 40 y 50 en el siglo XX y, a nivel popular, los análisis de la Teoría de la Dependencia y del cepalismo de décadas anteriores. De todas maneras, es importante señalar que este alegato

representa probablemente el sentir mayoritario de la sociedad boliviana. Posee además una notable característica: de este texto no se infiere la necesidad de hacer una revolución socialista, sino una *reforma de tinte nacionalista* que, sobre todo, apresure el retorno al modelo anterior al periodo neoliberal, es decir a un modelo socio-político con un Estado fuerte en el terreno económico-empresarial, con propiedad estatal sobre los recursos y empresas "estratégicas" y sin las veleidades liberales y cosmopolitas en las esferas de la educación y la cultura. Y esto es lo que ha venido sucediendo en la realidad histórica. La idea y concepciones sobre la Nación boliviana quedan como parte de una aspiración subsidiaria debajo del fortalecimiento del Estado y después del logro material del desarrollo en términos efectivos.

El alegato más largo, el de Concertación Nacional (CN), presentado personalmente por Félix Cárdenas y su equipo (*Ibíd.*: 16-26), es una reiteración casi textual del documento ya mencionado y analizado, titulado *Juicio al Estado colonial.* Por ello lo podemos dejar de lado. Las declaraciones del Movimiento al Socialismo (MAS) son muy breves. En las porciones consagradas a la crítica del orden colonial y del periodo republicano, es casi idéntico a los documentos recién aludidos; reitera los conocidos tópicos de tendencia izquierdista-nacionalista, sin ninguna novedad conceptual. También en este caso lo interesante es el análisis del periodo neoliberal (1985-2005), etapa a la que se responsabiliza por el desmesurado incremento de los latifundios privados en el oriente boliviano.

Una buena parte del documento quiere mostrar con cifras cómo el Estado neoliberal enajenó un elemento sagrado, como es la tierra, propiedad comunitaria, a favor de personas y grupos que no pertenecen a las comunidades originarias del país. Por lo demás, este alegato, de manera similar al de Alianza Social, quiere mostrar que los bajos índices bolivianos de desarrollo humano se deben a que el Estado neoliberal descuidó deliberadamente sus funciones económicas, empresariales, educativas y culturales. Reproduce, asimismo, las concepciones clásicas del nacionalismo boliviano y postula las mismas soluciones que popularizó la Teoría de la Dependencia. Estos argumentos no abogan por una revolución socialista, sino por una reforma nacionalista, cuyo elemento central es el regreso a un Estado empresarial vigoroso, que nuevamente ejerza la propiedad sobre los

recursos naturales y las empresas estratégicas y que, simultáneamente, promueva tendencias nacionalistas e indianistas en las esferas de la educación y la cultura (*Ibíd.*: 9-11). En este caso, los problemas de la Nación y las identidades colectivas quedan restringidos al ámbito socio-educacional y, por lo tanto, solamente tiene características retórico-ideológicas, mientras que el nudo esencial estaría afincado en el protagonismo estatal de clara línea desarrollista.

Opiniones divergentes, como las muy matizadas del constituyente Jorge Lazarte, fueron consignadas en los protocolos correspondientes, pero no tuvieron un peso decisorio importante en el seno de la Comisión Visión País (*Ibíd.*: 6)[50]. Finalmente, es notorio en estas exposiciones el repetido énfasis en criticar a la Iglesia Católica por los presuntos daños que habría causado en la destrucción de la religiosidad popular originaria, en la imposición del terror como sistema pedagógico y en la manipulación de la formación de voluntades políticas en diferentes áreas rurales (*Ibíd.*: 9).

El argumento más importante (sólo por la cantidad de sus constituyentes en la Comisión Visión País) fue presentado por el MAS, que termina con las siguientes palabras: "Estamos frente a un Estado colonizador y homogeneizador, monocultural, etnocentrista, excluyente, monolingüe, castellanizante, que promueve la enajenación étnica, lingüística y socio-económica, antropocéntrico, orientado a la explotación indiscriminada de los recursos naturales, mercantilista y utilitario" (*Ibíd.*: 11).

Los documentos finales de la Comisión Visión País no agregan datos o conocimientos importantes para la comprobación de las hipótesis de esta investigación. El llamado *Informe de la Mayoría* (Asamblea Constituyente, 2007e), presentado el 5 de junio de 2007, es un documento que contiene tres partes claramente diferenciadas:

---

50 Es conveniente señalar que algunos miembros de esta comisión, como los pertenecientes a la agrupación ciudadana Autonomías para Bolivia (APB), hicieron observaciones bien fundamentadas sobre los más diversos temas, como los dilemas básicos de la educación en el campo o las pérdidas territoriales del país, pero no tuvieron influencia en la redacción de los documentos finales (Asamblea Constituyente, 2007d: 8).

- Un proyecto para el título primero de la Constitución Política, comprendiendo la propuesta del preámbulo y de los primeros once artículos;
- Un acápite teórico: *Crítica de la razón colonial;* y
- Una fundamentación de la propuesta del texto constitucional.

Con muchas modificaciones y numerosos aditamentos, la propuesta por mayoría de la Comisión Visión País ha servido de base para el preámbulo y el artículo primero de la actual Constitución Política. Algunos de los artículos de esta constitución contienen porciones de las definiciones y de los valores normativos que propuso el Informe de la Mayoría, pero no se refieren a las temáticas del presente trabajo. Más interesante para nuestros fines es el segundo acápite: *Crítica de la razón colonial*. Pese a su denominación kantiana, este breve acápite no reflexiona en torno a la situación boliviana frente a los valores rectores de la modernidad y la globalización, ni tampoco acerca de la constelación formada por principios universalistas y valores particularistas.

Siguiendo estrictamente las modas postmodernistas del ambiente universitario y su estilo muy enrevesado, la *Crítica de la razón colonial* evoca el "espesor histórico y cultural" de la "historicidad política del presente", sin esclarecer tal espesor, y pasa a condenar al "imperio" por las guerras en Irak, Afganistán y Yugoslavia y a criticar "la subordinación de los cuerpos y los territorios a nombre de los derechos de las soberanías cambiantes" (*Ibíd.*: 6-8), subordinación que también permanece en una nebulosa conceptual. No resulta claro cuál papel juegan los "cuerpos que pasan por una especie de exorcismo político y civilizatorio" (*Ibíd.*: 7) en la formulación del articulado constitucional, ni qué tienen que ver "los diagramas del suplicio", "la superficie como inscripción" y el "espesor como subjetivación" en la fundamentación de un texto constitucional (*Ibíd.*: 7-8).

En el último acápite, la fundamentación de la propuesta es verbalmente más moderado y políticamente muy conciliador. Sus puntos centrales son:

- El rechazo del neoliberalismo por ser una "imposición de la cultura occidental que ha marginado y debilitado nuestras

culturas originarias y nuestros sistemas políticos y jurídicos" (*Ibíd.*: 9). Pero como las identidades ancestrales demostraron ser vigorosas, ahora ellas refundan la nación e instauran el "Estado Plurinacional Unitario".

- El cimiento del nuevo Estado es la descolonización en todos los campos. Y para ello lo más razonable resultan ser las "autonomías indígenas, originarias y campesinas". En este aspecto, las visiones de la Asamblea Constituyente fueron ambiciosas y muy consecuentes con la descentralización y la justicia política para los pueblos indígenas; sin embargo, el MAS ha bloqueado sistemáticamente su aplicación, valiéndose del argumento de que el aparato estatal no puede darse el lujo de hacer sucumbir la unidad nacional territorial, ni tampoco la soberanía del Estado nacional, impulsado así un criterio nacionalista muy tradicional.
- En el ámbito operativo y organizativo, la estructuración del nuevo Estado debía limitarse a un paradigma convencional: los "Tratados Internacionales de Derechos Humanos" y el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) (*Ibíd.*: 10).
- El respeto de diversas formas de representación política, junto con el respeto a la libertad de culto y a los otros derechos humanos de proveniencia liberal.
- El reconocimiento y el respeto a la iniciativa privada, así como la promoción y protección de "todas las formas comunitarias y colectivas de organización económica" (*Ibíd.*: 9-11).

Este *Informe de la Mayoría* también quiere mostrar que el subdesarrollo y los problemas acuciantes del país se deben a la prevalencia de la lógica colonial de explotación despiadada y a su continuación dentro de los marcos del Estado republicano y neoliberal. Reproduce, por consiguiente, las concepciones ya mencionadas del nacionalismo boliviano, pero no pretende como meta normativa una revolución comunista, sino una reforma nacionalista, que fomente un Estado empresarial fuerte y una educación con características indianistas, pero al mismo tiempo y, en forma muy clara, defiende un régimen económico pluralista con una iniciativa privada que debe ser respetada al interior de una sociedad plural.

En junio de 2007 la Comisión Visión País aprobó dos informes por minorías. El primero corresponde a la agrupación Patria Insurgente, que estaba estrechamente aliada al MAS. Este documento tiene un marcado sesgo indianista, inspirado por "nuestra sabiduría ancestral" (Asamblea Constituyente, 2007g: 2). No contiene ningún elemento adicional ni divergente con respecto al Informe por Mayoría, salvo algunos énfasis en cuestiones marginales. En un rapto de optimismo antropológico, que está muy extendido en la cultura popular, el documento asevera como verdad evidente y probada que las comunidades indígenas no se rigen por principios éticos individualistas, sino por normativas colectivistas, y que la unidad básica de esta estructura es la pareja (no el individuo), por un lado, y la "complementariedad de los opuestos", por otro. Esto fundamentaría el notable equilibrio de estas comunidades, donde los fenómenos de machismo, feminismo y patriarcado estarían totalmente ausentes (*Ibíd.*: 2-3). El documento repite la misma visión idealizada del pasado anterior a 1492, año que es percibido como "la pérdida de nuestras formas estatales, del territorio y de los recursos naturales" (*Ibíd.*: 9).

Un pequeño matiz diferenciador se halla en la exposición de la "cosmovisión andina" de la agrupación Patria Insurgente, que trata de mostrar la originalidad de esta cosmovisión, frente a la "concepción occidental" en lo referente a la territorialidad, a los aspectos de organización política y a la vida económica. El documento contiene una larga contraposición de valores normativos desde la arquitectura hasta la religión, pasando por el medio ambiente y la familia: los valores del "Occidente moderno" aparecen como muestras del individualismo egoísta y depredador, y aquellos de los "pueblos indígenas y originarios" adquieren el carácter de lo solidario-colectivo, fraternal y adecuado al "continuo biosférico" (*Ibíd.*: 12-14)[51].

La visión idílica de un esplendoroso pasado prehispánico es trasladada a la realidad actual de las comunidades campesinas andinas, las cuales son vistas como el sistema social paradigmático que prácticamente no conoce aspectos criticables. En forma realista, sin

51 Estas visiones coinciden plenamente con aquellas del indianismo radical, también en la concepción idílica de un pasado indígena esplendoroso, todas ellas influidas por Fausto Reinaga. Ver: Quispe, 2011: 48, 77, 89, 92.

embargo, Patria Insurgente no propone ningún sistema económico para el futuro ni tampoco un diseño institucional-constitucional específico; el documento se reduce, en el fondo, a reproducir las *ilusiones* colectivas en torno a la época prehispánica y a la vida casi perfecta de las comunidades campesinas que no han sido tocadas seriamente por la modernidad. Es decir: un ejercicio de auto-afirmación y auto-convencimiento.

El *Informe de Minorías* introducido por PODEMOS, igualmente en junio de 2007, no contiene elementos relevantes para los fines de este estudio. Es un documento sobrio, enmarcado en las tradiciones jurídicas del liberalismo clásico, que desemboca en un proyecto de texto constitucional que puede ser calificado como una actualización y ampliación de la constitución de 1967 en campos muy específicos, como los derechos humanos de segunda y tercera generación, el reconocimiento de la pluralidad étnico-cultural del país y la instauración de autonomías departamentales y regionales (Asamblea Constituyente, 2007f: 1-25). Es un documento de carácter académico, con muchas citas de juristas célebres, que trata de rescatar la tradición constitucionalista boliviana de carácter liberal-democrático.

El único punto relevante para nuestro trabajo es el énfasis en los "valores superiores del ordenamiento jurídico", que son las normativas liberales clásicas: la dignidad humana, la libertad y la igualdad, el pluralismo ideológico, los derechos y garantías fundamentales, etc. (*Ibíd.*: 6). No hay duda del fuerte acento en los valores individuales, aunque el documento también menciona brevemente la necesidad de la solidaridad y la inclusión social (*Ibíd.*: 11). En el acápite sobre interculturalidad hay una relativa novedad, y es una declaración muy favorable al mestizaje y a sus frutos en los más variados campos. El documento garantiza la noción y la práctica de la interculturalidad pero, al mismo tiempo, subraya que "la Nación boliviana debe proyectarse sobre el mestizaje, abierta al mundo y relacionada con el mundo, la modernidad y el desarrollo" (*Ibíd.*: 9)[52].

52 Para una sistematización de las diferencias y las similitudes, por un lado, y de los puntos centrales, por otro, de los tres informes finales de la Comisión Visión País, ver: Gamboa Rocabado, 2009a: 234-236.

Anteriormente, PODEMOS había presentado un proyecto completo de Constitución Política que también se reduce a ser una modernización de la constitución anterior (PODEMOS, 2007). Pese a esta mención del mestizaje y la apertura al mundo exterior, ambos documentos no brindan mayores pistas para comprender la compleja relación entre globalización e identidades colectivas, o la dialéctica entre principios universalistas y valores particularistas.

En los llamados encuentros territoriales y en el seno de la Asamblea Constituyente, varios grupos dieron a conocer diversos alegatos contra el Estado colonial y neocolonial, junto con remembranzas de agravios, proyectos de leyes para implementar políticas públicas y manifiestos ideológicos del más diverso carácter. Algunos de ellos fueron canalizados a través de la Comisión Visión País, pero no tuvieron influencia sobre las deliberaciones de la misma. Salta a la vista un punto repetitivo en estos documentos, que tiene que ver directamente con la hipótesis de esta investigación. En un proyecto de texto constitucional, elaborado por organizaciones rurales del Beni, se subraya la necesidad de proteger y promover dos elementos por medio de la acción del Estado (Asamblea Constituyente, 2007h):

a) Los conocimientos ancestrales, "las tecnologías e innovaciones de las naciones y pueblos indígenas", los "saberes en diversas ciencias", los derechos intelectuales colectivos y, en general, todos los actos creativos de las etnias originarias de la nación.

b) La valoración nacional y supranacional de los mismos, es decir: el reconocimiento adecuado, público y positivo de todos los productos intelectuales, artísticos y científicos de los pueblos indígenas por parte del Estado, reconocimiento que la administración pública debería considerar como una de sus prioridades.

3. El trabajo de la Comisión Visión País como crítica ideológica a la modernidad

En cuanto a los resultados generales y a largo plazo, las labores de la Comisión Visión País fueron semejantes a los trabajos de las otras comisiones de la Asamblea Constituyente. Se trata de

visiones parciales, altamente ideologizadas, pensadas en su mayoría para satisfacer intereses particulares y corporativos, sometidas a las presiones y hasta a las amenazas de diferentes grupos y del gobierno central. No hubo el intento de una reflexión por encima de los partidos, ni con una perspectiva de largo plazo que hubiera englobado también la posición de la sociedad boliviana en el contexto mundial y hubiese pensado la situación de los valores indianistas en un contexto más amplio, dentro y fuera del país.

En todas las comisiones de la Asamblea Constituyente hubo una mezcla confusa de distintas ideologías, a veces incongruentes entre sí, y una sobrecarga de demandas públicas que anhelaban ser consideradas prioritariamente. Pese a intentos de crear una metodología de trabajo (Asamblea Constituyente, 2007i; 2007j), las labores de todas las comisiones pueden ser calificadas como un intento desordenado y hasta caótico, sin un nexo discernible con el fin que se proponían (insumos para ser utilizados en la elaboración del texto constitucional definitivo). La administración del tiempo de la Asamblea fue manifiestamente irracional; no se pudo concluir las labores con un resultado aceptable y dentro de los plazos que la misma Asamblea se puso (Gamboa Rocabado, 2009a: 213). "Cuanto más las comisiones se preguntaban si realmente se sabía *qué* debía cambiarse y *cómo* cambiarlo, tanto más se comprobaba que la principal respuesta era un desalentador 'No'" (*Ibíd.*: 219).

Las aspiraciones de muchos grupos sociales eran enormes, pues ellos pensaban, de buena fe, que la nueva Constitución iba a ser una especie de solución a muchos problemas cotidianos. Todo esto significó una sobrecarga inútil para el trabajo de los constituyentes, ya que por otra parte, la Asamblea se enfrentó a una "erupción de indefiniciones" (*Ibíd.*: 223): la propia Comisión Visión País dio un pésimo ejemplo por medio de sus discusiones cargadas de intransigencia ideológica y, simultáneamente, de confusión conceptual. La Comisión se dedicó también a los juegos políticos clásicos de la manipulación de sus votaciones y a complicar innecesariamente los procedimientos internos. "La gran lección que se puede extraer de este entramado de dilemas y laberintos políticos es", como dice Franco Gamboa, "que el proceso constituyente boliviano perdió su rumbo de manera prematura, tanto en la aprobación del reglamento

de debates que cayó en un embrollo de seis meses, como en las labores de cada comisión donde casi todos los constituyentes fueron víctimas de los oídos sordos, soledad e incomunicación para solucionar las cuestiones más álgidas" (*Ibíd.*: 231).

Antes de ser inaugurada la Asamblea Constituyente, el presidente de la Comisión Visión País, Félix Cárdenas, enunció claramente lo que él —y muchos como él— esperaban como frutos de la nueva Constitución:

- La eliminación de la pobreza, incluyendo la supresión de la desigualdad de oportunidades;
- La consecución de una soberanía "real" para la Nación;
- El respeto efectivo a la diversidad de identidades originarias;
- La participación plena de todos en la toma de decisiones;
- El castigo justo para los que cometieron crímenes políticos; y
- "La recuperación de la salida al mar será fruto del proceso de descolonización" (Cárdenas, 2006: 15).

Se trata, manifiestamente, de una lista de demandas muy sentidas y anheladas por diversos sectores sociales, pero que no pertenecen a un breve texto jurídico que intenta concertar la convivencia pacífica y razonable de varios millones de personas. La eliminación de la pobreza posee una indudable importancia y prioridad, pero es el objetivo de políticas públicas de largo alcance y de esfuerzos sistemáticos, no es algo que se pueda decretar mediante la Constitución. Lo mismo sucede con la soberanía nacional, postulado cada vez más problemático en un mundo altamente intercomunicado y globalizado. Hay, evidentemente, una confusión entre aquellas demandas muy sentidas, como la recuperación de la salida al mar, y las modestas posibilidades de un texto constitucional consagrado a otros fines. (Suena aun más inverosímil que la citada recuperación pueda ser el resultado del proceso de descolonización).

La Asamblea Constituyente fue "un microcosmos político y cultural en que la sociedad boliviana vio reflejado su abigarramiento

histórico, propio de las añejas dificultades que ha tenido para configurarse espacial y temporalmente como una colectividad nacional, con sentimientos compartidos de pertenencia y comunión", como escribe Cecilia Salazar de la Torre (2011: 25). La Asamblea conformó un foro nacional amplio y ciertamente representativo, donde tuvo lugar el definitivo reconocimiento de las diferencias de todo tipo, empezando por las étnico-culturales (Avejera Udaeta, 2011: 277-278). No hay duda de que la Constituyente tuvo la función indispensable de recordar aspectos esenciales de la vida social que mucha gente prefiere olvidar. Pero, al mismo tiempo, esta Asamblea puede ser vista como el lugar donde se entrecruzaron intereses particulares y grupales, que habitualmente se hacen públicos como intereses generales y comunes de toda la población; y donde afloraron los anhelos profundos y las esperanzas legítimas de casi toda la población, que rebasan ampliamente los estrechos límites de una obra jurídico-constitucional.

Por todo esto, fue también el lugar donde surgieron los acostumbrados juegos de poder político, con su carga de manipulación, engaño y desorientación[53].

Las comisiones de la Asamblea Constituyente conformaron foros de activa discusión no sistemática y más bien casual sobre varios temas de gran actualidad, como (a) los recursos naturales, (b) la naturaleza de la democracia y (c) la dignidad histórica del país, pero el nivel muy convencional de los debates y la carencia de una perspectiva de largo alcance, tanto temporal como espacialmente, contribuyeron a que las discusiones de este órgano no fueran muy fructíferas.

Con respecto a los recursos naturales, el tenor general de las discusiones enfatizaba la necesidad de la propiedad estatal de los mismos, la que es complementada con la esperanza de una distribución adecuada de rentas entre los grupos con mayor capacidad de presión. Aquí se pudo percibir el resurgimiento de concepciones arcaicas y proto-religiosas en torno a la abundancia primigenia de

53 Sobre el rol dirigente y decisivo de los "constituyentes letrados" del Movimiento al Socialismo, ver: Garcés, 2011a: 248.

recursos naturales, cuyos frutos económicos debían ser distribuidos democráticamente, como el maná bíblico, pero en la actualidad mediante la ayuda indispensable del aparato estatal. La proverbial pugna redistributiva estaba programada (Laserna, 2011: 103-108; Molina, 2013: 53-54).

En torno al concepto de democracia, las discusiones reprodujeron la confrontación entre la democracia participativa, comunitaria y directa, por un lado, y la democracia representativa pluralista, por otro. La visión doctrinaria predominante fue la primera. Jorge Lazarte dice al respecto: "La democracia 'participativa' se convirtió en idea-fuerza de toda movilización social, e invadió el discurso político y social. A partir de ella sus vectores sociales se pensaron a sí mismos como 'mandantes', cuya condición 'soberana' los ponía por encima de toda forma institucional, y también por encima de la misma Asamblea Constituyente" (Lazarte, 2011: 350). Pese a la relevancia social y movilizadora de esta posición, la concepción de la democracia directa ha tenido un efecto práctico-político relativamente modesto: ni las actuaciones gubernamentales posteriores, ni la vida cotidiana en el seno de los partidos de izquierda se rigen por ella de modo estricto. En realidad, la praxis política boliviana, por lo menos durante largos periodos históricos, ha estado signada por la lógica del enfrentamiento y la resistencia, antes que por "la conciliación y la integración interracional". La democracia en general, y no sólo la representativa, no juega un papel preponderante como "inspiración global para la convivencia pacífica de ciudadanos iguales" (Gamboa Rocabado, 2011: 87) y menos como referente de proyectos de modernización.

Franco Gamboa Rocabado ha establecido una similitud entre las opiniones de Fausto Reinaga sobre la democracia en general y el ambiente prevaleciente en la Asamblea Constituyente, llegando a la conclusión de que el horizonte histórico y político de la democracia ha sido considerado a menudo y en amplios sectores de la población como ajeno y occidentalizado y, por consiguiente, como poco digno de confianza (*Ibíd.*: 83, 87).

Siguiendo los debates de la Comisión Visión País, se puede detectar una concepción fuerte y bien enraizada —aunque no bien articulada— acerca de la superioridad moral de los dominados y la

inferioridad ética de aquellos que pertenecen al ámbito de lo criollo-mestizo. Esta idea dificulta todo intento sólido y prolongado de concertación entre partes, ya que una de ellas es vista *a priori* como carente de la moralidad indispensable para cerrar acuerdos con ella. Por lo tanto un sistema político plural y complejo, donde están representados actores de muy disímil proveniencia étnico-cultural, incluyendo, por supuesto, los que no pertenecen al ámbito indígena, no gozan de la confianza de extensos grupos que se encuentran en este último ámbito. Esta es, obviamente, la posición doctrinaria del indianismo radical, que no puede ser considerada como la única predominante en los grupos indígenas.

Pero aquí tropezamos con un grave dilema, que no fue tratado en la Asamblea Constituyente, aunque sus consecuencias entorpecieron gravemente sus deliberaciones y hasta hoy son notorias en la cultura política del país. No nos referimos necesariamente a la influencia directa de la mencionada concepción acerca de la superioridad moral de los dominados, sino a la existencia difusa pero permanente de la lógica de la resistencia a distintos acuerdos con los adversarios políticos y, en general, con aquellos que piensan de manera diferente. No se niega toda posibilidad de reconciliación entre las etnias del país y los partidos que las representan, pero se dificulta todo entendimiento con el Otro por antonomasia y se complica innecesariamente todo esfuerzo por superar "las fracturas históricas" que soporta el país desde la era colonial, cuya "irresolución le ha impedido ser una Nación moderna y democrática" (Lazarte, 2011: 330; Schavelzon, 2012).

La doctrina de la superioridad moral de los dominados impide, además, una percepción adecuada del mundo moderno, caracterizado, para cristalizar la Nación adoptada por la pluralidad de valores, ideologías y cosmovisiones, y, por lo tanto, entorpece el situarse convenientemente en un ámbito globalizado donde destacan principios universalistas. Si estas corrientes se deciden a participar en el juego democrático pluralista, lo hacen con una visión instrumental del mismo, según la cual no es indispensable el cumplimiento de los acuerdos logrados. Esta temática no fue abordada por ninguna comisión de la Asamblea Constituyente. En resumen: esta concepción no es genuinamente democrática, ni tampoco favorece una relación constructiva con el mundo moderno (Molina, 2007).

En lo relativo a la dignidad histórica de la Nación, es indispensable retornar brevemente al meollo del asunto. Se trata de un tema altamente emotivo, muy sentido en todo el país, con una larga historia de agravios y con prejuicios colectivos que vienen de muy atrás, como en todos los casos similares a nivel mundial. Pero, al mismo tiempo, es una problemática difusa y gelatinosa, muy difícil de ser explicitada en términos objetivos. La dignidad mellada del pueblo es parte de una mentalidad todavía configurada por factores religiosos, expresada a menudo mediante imágenes bíblicas y en un estilo apocalíptico, que llegan a capas muy profundas del alma popular. Los debates en las comisiones de la Asamblea Constituyente tocaron a veces esta problemática, pero su carácter casi sagrado no condujo a una discusión basada en argumentos provisionales, criticables y recusables, sino en certidumbres sólidas, que, por lo tanto, no permiten dudas razonables. Este tipo de pensamiento lleva al establecimiento de oposiciones binarias excluyentes, del tipo *patria / anti-patria,* que siempre han sido muy difundidas en regímenes populistas. Como la dignidad nacional es *per definitionem* algo imposible de negociar, se forman conceptos que sólo admiten una especie de veneración patriótica, aunque esta última no tenga significados y consecuencias prácticas. Uno de los peligros de esta posición es que en nombre de la dignidad histórica se pueden sacrificar fácilmente los derechos humanos y las libertades democráticas, que toman entonces el carácter de un nivel ontológico inferior (Bautista, 2012: 25-34). Como ocurre frecuentemente en estos casos, las invocaciones a la dignidad histórica de la nación no tienen efectos prácticos discernibles, pero ayudan a fortalecer una identidad colectiva que ha sido vulnerada por los avances de la modernización y la globalización y, en general, por una historia de colonialismo y explotación.

Como resumen se puede afirmar provisionalmente: en el seno de la Asamblea Constituyente se reprodujo una visión simplificada y simplificadora de toda la realidad social del país, visión que en forma elemental aparece en la obra de Fausto Reinaga y en las corrientes indianistas radicales y que tomó la forma y los riesgos de una "lógica antinómica" (Cruz, 2013: 387, 411), como la denomina Gustavo Cruz. Se opone, por ejemplo, una moralidad de los dominados, que *per se* tiene un valor muy superior a la moralidad de los dominadores, y que por ello se halla por encima de toda crítica académica y, en

casos concretos, por encima de toda negociación política. Al ser una moralidad superior, también se la considera como parte esencial (es decir: inmutable al paso del tiempo) de una identidad colectiva de calidad excepcional, que por ello no admite análisis, modificaciones, actualizaciones o mezclas (como el mestizaje). Los más diversos elementos, asociados a esa moralidad e identidad superiores, permanecen entonces en un área protegida contra todo análisis crítico, como algo que únicamente debe y puede ser protegido y guardado para las generaciones posteriores.

En las comisiones de la Constituyente se debatió muy superficialmente sobre distintos modelos democráticos, pero ha quedado la impresión de que la llamada *democracia directa* de las comunidades indígenas —las que no han sido tocadas por la modernidad— es percibida como un ordenamiento más valioso, más humano y más cercano al pueblo que las engorrosas construcciones de la democracia representativa pluralista contemporánea que, ante los ojos de sus críticos, adopta la impresión de un modelo importado de una civilización ajena, modelo que, además, tendría la desventaja de ser un mero procedimiento formal para cuestiones electorales y para la rotación ordenada de élites (Stefanoni, 2012: 205-250; Ramírez Gallegos, 2012: 107). No se debatió nunca la posibilidad real de que la democracia directa y participativa hayan sido una forma valiosa de ordenamiento social, pero adecuada probablemente a sistemas socio-políticos arcaicos, alejados marcadamente de la complejidad de las sociedades latinoamericanas modernas de hoy en día, inmersas cada vez más profundamente en los circuitos de la globalización.

Se trata también de una contraposición de valores de orientación, en la cual uno de los valores, generalmente el positivo, se adquiere mediante la negación del otro valor, sin una elaboración más o menos propia del mismo. Mediante la negación de las normativas atribuidas a la civilización occidental, emergen prístinos los valores básicos de la cultura indígena en el tema del ordenamiento socio-político. Así se llega a la idea —o a la ilusión— de que la democracia directa en las comunidades indígenas sería más incluyente, más solidaria y fraternal y más comprensible que la democracia representativa, que estaría contaminada irremediablemente por el egoísmo de los intereses individuales.

Frente a estas concepciones demasiado optimistas sobre los modelos propios, que florecieron en varias comisiones de la Asamblea Constituyente y que también pertenecen al imaginario colectivo, hay que enfatizar el ámbito de la prosaica realidad. La confrontación entre la esfera de la teoría, la ideología y los mitos políticos, por un lado, y el campo de la vida cotidiana en lo referente al funcionamiento del gobierno y de la administración pública, por otro, es uno de los principios estructurantes de este estudio. Y aquí nos encontramos con el comportamiento que podemos llamar realista y cotidiano de los propios portadores de concepciones radicales. Como lo reconoció el gran antropólogo mexicano Guillermo Bonfil Batalla, uno de los inspiradores del indianismo radical boliviano, el fin último de esta corriente resulta ser muy modesto: lo que se exige, en el fondo, es mayor participación política y una integración más amplia de los indígenas en el mundo moderno. Lo que se quiere alcanzar es sobre todo mejorar los "mecanismos de representatividad" para la delegación y el ejercicio del poder, para que el hecho de tomar decisiones refleje y respete la condición plural de la sociedad respectiva (Bonfil Batalla, 2000: 236). Es decir: una de las demandas centrales reside en la exigencia general de *reconocimiento,* lo que, en el fondo, es algo negociable y no está vinculado a una supuesta moralidad superior, que siempre resulta ser la propia. En un plano más modesto se solicita, por ejemplo, que los conocimientos propios, científicos técnicos y también las normativas éticas y estéticas sean apreciadas como valiosas de parte de los grupos y sectores de la exitosa modernidad occidental. En Bolivia lo que se anhela es que la perspectiva indígena sea incorporada a la nación mediante la visibilización político-institucional y el reconocimiento intelectual. En la realidad los regímenes nacionalistas, populistas e izquierdistas, que son los principales portadores verbales de las tendencias reseñadas hasta aquí, tienden a consolidarse en un término intermedio moderado[54].

---

54 Con referencias explícitas a la situación boliviana ver: Beverly, 2013: 186. El radicalismo, dice Beverly, tiene que ver con una cierta impaciencia pequeño-burguesa de los intelectuales, que creen avizorar la inminencia del comunismo, cuando los movimientos sociales y los partidos de izquierda desean, en la realidad, su incorporación al modelo capitalista prevaleciente, pero *en condiciones aceptables.*

Como resumen se puede aseverar que el valor real de los debates en el seno de la Asamblea no consistió en insumos para la elaboración del nuevo texto constitucional, sino en dar a conocer importantes aspectos del imaginario colectivo, sobre todo de los sectores postergados secularmente y así visibilizar opiniones, anhelos y sueños que normalmente no son tomados en cuenta por aquellos que diseñan políticas públicas. Pero aun así las largas discusiones de la Asamblea no lograron aportar ideas verdaderamente relevantes respecto a los grandes temas de nuestro tiempo, que giran en torno a la complicada disyuntiva entre globalización e identidad, entre principios universalistas y valores particularistas (M. V. Quiroga, 2013: 25-44).

CAPÍTULO V

El Estado Plurinacional como baile de máscaras en medio de la globalización

El concepto de globalización ha sido ampliamente debatido desde finales de los años noventa, sobre todo para comprender la nueva "era", una vez desaparecidos, tanto el bloque de países socialistas de Europa del Este como la Unión Soviética. El autor más debatido en la discusión teórica es David Held (Held y McGrew, 2003; Held y McGrew, 2007; Jones, 2010), para quien pensar en la globalización es comprender las grandes *transformaciones* abiertas por una red mundial de integración comercial y mercados interdependientes, aunque asumiendo el triunfo de un "nuevo orden internacional" bajo la dominación de las principales economías y potencias del Occidente liberal como Estados Unidos, Reino Unido y el conjunto de los países de la Unión Europea.

La integración comercial constituiría el dato más llamativo y empíricamente comprobable de un proceso "envolvente de articulación global"; sin embargo, también es la economía de mercado la que se convertiría en el único y privilegiado motor del desarrollo económico a escala mundial. Held acepta, en el fondo, un perfil eurocéntrico que pone en la cúspide de una pirámide jerárquica a todos los países capitalistas industriales anglosajones, los cuales generan diversos efectos políticos que van a trasladarse hacia regiones específicas del planeta, desencadenando múltiples conflictos con los grupos denominados "antiglobalización".

La globalización significa —en el intento de hacer una síntesis teórica de la vasta bibliografía producida— una configuración del mundo que está caracterizada por la interconexión de mercados en el sistema internacional y la integración comercial, así como por el constante deterioro

de las soberanías estatales tradicionales que ceden el terreno para el avance de fronteras movibles, transformaciones tecnológicas que poseen un impacto planetario y el fortalecimiento sin precedentes de la racionalidad instrumental y la modernidad capitalistas como estructura económica transnacional. Por lo tanto, los acontecimientos locales de una región o país, estarán moldeados por eventos que ocurren en otros puntos del mundo a miles de kilómetros de distancia, acortándose las distancias cartográficas por medio de revoluciones de comunicación como la red virtual de Internet, e intensificándose las consecuencias o choques políticos y socio-culturales entre diferentes subsistemas internacionales (Castells, 2005; Wallerstein, 2011; Giddens, 1990; Hardt y Negri, 2002). El influjo de la globalización, además, ha sancionado nuevamente una estructura jerárquica de todos los Estados, colocando en la cima no solamente a los más aptos y ricos, sino enfatizando las características del poder militar y político, razón por la cual adquiere inusitada vigencia un enfoque realista de la globalización centrado en la lógica de balances de poder y la dominación de los Estados más fuertes.

1. La Bolivia fragmentada y las identidades colectivas en recomposición

En Bolivia, pocos autores se preocuparon por estudiar los impactos profundos de la globalización sobre el conjunto de las estructuras económicas, sociales, políticas y culturales (Bonifaz Moreno y Lünstedt Tapia, 2011; Campero Prudencio, 1999; Fernández Saavedra, 1995; García Argañarás, 1993); sin embargo, es crucial destacar básicamente cómo el proceso de modernización boliviana siempre estuvo tensionado por las fuerzas internacionales que se remontan a la Revolución Nacional de 1952 donde afloraron las contradicciones entre las necesidades de crecimiento económico desarrollista, superación de la pobreza, creación de una burguesía nacional y pugnas por otro tipo de desarrollo autónomo que responda legítimamente a la diversidad étnico-regional del país. Los entrecruzamientos entre las influencias continentales del entorno boliviano y sus búsquedas por afrontar una identidad nacional propia, tienen como razón de ser el logro de un Estado controlador, junto con indicadores aceptables de desarrollo económico.

Todo el avance de la democracia representativa desde 1982 hasta el presente (2014), mostraría también un ensamblaje entre la fuerza

del Consenso de Washington, como conglomerado de reformas liberales y ajustes estructurales en el ámbito universal, junto a la progresiva construcción de una *racionalidad política* de gobernabilidad, un sistema de partidos políticos y todas las preocupaciones por integrar a los grupos marginales de Bolivia dentro de nuevas lógicas pluralistas de representación y decisión. Las tensiones afloraron en relación con la necesidad de liquidar al Estado benefactor como centro del desarrollo, versus el Estado liberal, reducido a un conjunto de funciones mínimas, sobre todo reguladoras de las prioritarias políticas económicas abiertas hacia el libre mercado. Esto afectó la discusión de las identidades colectivas porque se transitó del Estado-Nacional patrocinador de una sola identidad mestizo-homogénea-modernizante, hacia la irrupción de diversas identidades étnicas-indígenas-particularistas, de alguna manera, funcionales a un Estado que perdía protagonismo al estar perforado por los vientos de la globalización.

Bolivia nunca estuvo lejos, ni tampoco se puso por fuera de la globalización. Todo lo contrario, siempre transmitió un espíritu particular de identidad propia andino-amazónica y un aire de cosmopolitismo ligado a la modernidad capitalista globalizadora. La vinculación primordial del país con la globalización es la venta de sus materias primas (minerales, petróleo y gas natural), el desarrollo de su deuda externa, así como la inversión extranjera directa junto con la ola democratizadora de gobiernos elegidos en las urnas y el reconocimiento explícito de distintos derechos en el contexto de una democracia política, opuesta a toda forma de dictadura (Baptista Gumucio, 1984; Molina, 2013; Pacheco Torrico, 2004; Sachs, 1989).

Lo que podría implicar un aislacionismo del país debido a su enclaustramiento marítimo o sus indicadores de desarrollo humano relativamente bajos respecto a otros países de Sudamérica como Argentina, Perú, Colombia o Brasil, más bien da lugar a una inserción específica en la dinámica global: Bolivia desempeñó un papel central en la economía mundial del estaño, no ha sufrido nunca una guerra civil prolongada y los clivajes interétnicos tampoco desembocaron en una balcanización que haya desestabilizado al continente. A lo largo de los años noventa y en el siglo XXI, Bolivia pisa fuerte en el mercado gasífero de las Américas, mostrando al mundo que a pesar

de existir obstáculos estructurales para un crecimiento económico donde se erradique por completo la pobreza, es un país líder en intentos de reformas socio-políticas y en esfuerzos de consolidación democrática desde 1982. A diferencia de Paraguay, Perú, Venezuela, Ecuador y Honduras, en Bolivia nunca resurgieron los golpes de Estado de corte militarista, lo cual expresa una exposición positiva —aunque sin haber superado los indicadores de autoritarismo— hacia la estabilidad democrática como impacto global al interior de la Organización de Estados Americanos (OEA), de donde Bolivia es un integrante activo (Diamond y Plattner, 1996; McMahon y Cervantes, 2011; Mares, 2004; Lorini, 2006; BID, 2000).

Pensar, entonces, en el desarrollo socio-económico, la crisis y las debilidades del Estado en Bolivia, así como en la formación de las identidades colectivas, implica imaginar simultáneamente un extendido baile de máscaras cuyos principales protagonistas son el Estado (como red institucional de control y generación de soberanía), y las diferentes élites políticas que usufructúan, en distintos momentos, el poder gubernamental. El baile de máscaras representaría una metáfora para describir las brechas o las enormes distancias creadas entre el discurso de las élites del poder y la realidad boliviana expresada en la vida cotidiana de millones de personas. Dicho baile exige, además, reflexionar en torno a cómo las ideologías de la Nación, el Estado y la multiculturalidad han sembrado varias contradicciones. Desde su creación en 1825 hasta el siglo XXI, nadie puede negar que las discusiones sobre la construcción de la sociedad, el advenimiento de la modernidad o los bríos para tener un Estado legítimo y soberano en Bolivia, estuvieran vinculados con una búsqueda por saber qué identidad nacional teníamos, tenemos o aparentamos tener. La identidad colectiva es, específicamente, una construcción subjetiva y fuertemente ideológica que proviene como resultado de las interacciones cotidianas, de las luchas por obtener mayores derechos a lo largo de la historia y una forma de presentarse ante el mundo internacional, por medio de la cual los sujetos delimitan lo propio frente a lo ajeno.

Además, el impulso de la identidad colectiva nacional y la fuerza de la diversidad étnico-indígena en Bolivia, están marcados profundamente por la legitimación del Estado y el presidencialismo caudillista que siempre "insistieron en conformar una nación cultural

y económicamente homogénea" (Peralta Ruiz y Irurozqui Victoriano, 2000: 249-250), pero tratando de no sucumbir a un divisionismo fruto de los embates de grupos corporativos y de los mismos movimientos indígenas. Es por esto que las élites político-dominantes habrían apelado siempre a un discurso que buscaba rescatar la unidad del Estado, la fusión política y el centralismo. Esta tendencia se mantiene en el siglo XXI donde la amenaza adicional a la unidad, no estaría representada por la homogeneización forzada desde el Estado, sino por la globalización como fenómeno universalista que borraría las identidades particulares o locales.

Las ideologías en torno a la Nación boliviana se han ido forjando como los mitos, es decir, como un intento por explicar algunos fundamentos, idealizar hechos o personajes y esforzarse por desfigurar la realidad a través de visiones donde no importan tanto las argumentaciones sino un conjunto de narraciones ideológicas (búsquedas de legitimación), cuyos sujetos, clases sociales o grupos étnicos se presentan con diferentes máscaras[55]. Si bien los problemas de las identidades se construyen al igual que los mitos, éstos tienden a funcionar en la lógica social como verdaderas estrategias de simulación. La *simulación* sería un tratamiento especial y conducta colectiva que permitirá sobrevivir a los grupos marginales o dominados, mientras buscan aumentar sus fuerzas políticas para tomar el poder, posicionándose mejor en la estructura social[56], de manera

55 En Bolivia, son representativos los textos con un enorme contenido ideológico-mítico como: Mendoza, 1957; Reinaga, 1967; Zavaleta, 1967; Montenegro, 1979; Diez de Medina, 1956. Ver asimismo: Paz, 1993: 11-16. Sobre el concepto político del mito y sus repercusiones en el Estado, revisar el clásico y detallado debate de Cassirer (1997). Este autor es útil para estudiar cómo las élites políticas tratan de estructurar nuevos discursos dominantes legitimando formas ideológicas totalmente distorsionantes, llegando incluso hasta el uso de simplificaciones delirantes de la realidad. El uso de los términos "identidad indígena", "indio", "descolonización", "revolución" y "Estado Plurinacional", bien pueden encajar en la construcción irracional de la política y la democracia en Bolivia.

56 Para una discusión inicial pero muy original sobre la *simulación* en las sociedades y su relación con la evolución biológica, revisar Ingenieros (1961). Este autor afirma que la simulación es un medio fraudulento de luchar en diferentes situaciones de la vida, hipótesis que se vincula con la estrategia de fachadas y máscaras que abre un capítulo inédito de investigación sobre el problema de las identidades colectivas; ver también Goffman (1971).

que la lucha entre diferentes mitos se transforma en un sinfín de razones para el conflicto, al mismo tiempo que expresa la añoranza para integrarnos con un sentido de pertenencia y con el interés por observar desde adentro nuestras potencialidades como cultura. La construcción de la Nación con mayúsculas vendría a ser la razón de ser de la integración pero, al mismo tiempo, el núcleo de incertidumbres que desencadena irreverencias o disputas con el ejercicio de diferentes estrategias de simulación que impulsan la formación de fachadas específicas en las batallas socio-políticas.

El conflicto más llamativo de identidades sociales y procesos políticos donde el Estado es el principal protagonista, surge con la celebración en 1964 del "pacto militar-campesino" entre el ex presidente René Barrientos y el sindicalismo campesino que habría sido cooptado y encerrado dentro de los criterios limitados de ciudadanía de segunda clase para legitimar al Estado burocrático-militar de la época. Si bien los campesinos poseían tierras después de la reforma agraria de 1953, también estarían cercenados en su verdadera identidad étnica: el mundo indígena que representa un conjunto de naciones diferentes y, en gran magnitud, opuestas al Estado Nacional o republicano. La ruptura del pacto militar-campesino otorgará la posibilidad de destrozar al Estado Nacional homogeneizante y artificialmente mestizo. La mayoría de edad de los indígenas está cimentada en el nacimiento del *katarismo* (germen de ideología indianista) y el *Manifiesto de Tiwanaku*, declaración que se convierte en la epistemología política de nuevas identidades que se resisten a ser subalternas porque se declaran como una nueva fuerza más allá del Estado boliviano (Soto, 1994; Reinaga, 1971). Sin embargo, entre la pugna por reivindicar lo auténticamente indio, en contraposición a lo nacional, el enfrentamiento da lugar a una crisis del mismo Estado y de las mismas identidades colectivas.

Toda *crisis de identidad colectiva* señala la erupción de dudas y cuestionamientos que aparecen cuando la idea de Nación boliviana es sometida a diversas críticas desde la insubordinación hacia el Estado que realizan los movimientos indígenas, grupos de bajos niveles de ingreso y educación, y diversos sectores marginados. Una crisis de identidad tiene lugar en un momento de incertidumbre sobre cómo protegerse frente a los avatares del entorno social, económico y

político, con el fin de buscar, al mismo tiempo, seguridades ideológico-psicológicas que hagan más soportable la convivencia de los grupos dominados que se colocan siempre a la defensiva respecto a las clases más privilegiadas y en relación con los mensajes de la modernidad globalizada donde predomina una identificación con los patrones del consumo y la información de carácter multicultural. Eso es lo que da sentido al gran debate de los años ochenta respecto a por qué en Bolivia se habría manifestado un "nacionalismo sin Nación"; por un lado, el nacionalismo implicaba el fortalecimiento del Estado, sobre todo desde la Revolución Nacional de 1952, época en la que se confió en el poder transformador de las instituciones estatales para lograr una república de ciudadanos porque, supuestamente, sólo el Estado sería capaz de eliminar las distinciones de castas, las jerarquías desiguales, los odiosos privilegios, las barreras culturales y las deficiencias en materia de educación (Zavaleta, 1990: 43-60). Este es el basamento de la equivalencia Estado Nación como un resultado empíricamente valioso de la modernización. Sin embargo, la ideología de desprecio al mestizaje para superponer el indianismo o el *katarismo* como fuentes de las identidades indígenas, ingresa en la escena con el ánimo de conseguir mayor participación política, aunque expresando también un carácter sesgado e innecesariamente conflictivo. El énfasis dogmático para reivindicar lo étnico-regional como particularismo secante donde reinarían naciones diferentes al Estado boliviano opresor, da lugar a otro tipo de ideario nacionalista que intenta convertirse en hegemónico, desencadenando un oleaje de interpelaciones ideológicas donde se supone que "lo indio" representaría tranquilamente a la bolivianidad genuina.

La modernidad boliviana abrió el terreno para aceptar democráticamente las diferencias étnicas y la plena participación de otros actores sociales como los movimientos indígenas. Toda estructura de modernización implica un aditamento iluminista adicional: aceptar el disenso, las diferencias de explicación o nuevas visiones de la realidad como el núcleo más positivo de la globalización y universalización del racionalismo crítico[57]. Desde este perfil, el mestizaje, las

57 Los libros de Fausto Reinaga y otros teóricos de la descolonización, podrían enmarcarse dentro de la tradición iluminista del racionalismo crítico como baluarte del pensamiento occidental, en el sentido de recuperar un aire escéptico

identidades étnicas particulares, así como la democracia pluricultural no deberían dar lugar a ningún tipo de odio o rencores políticos, sino a la reconciliación magnánima de orientación tolerante. Desde el nacimiento del movimiento *katarista* en 1973 hasta el nombramiento del aymara Víctor Hugo Cárdenas como Vicepresidente en 1993, pasando por la renovación del sistema político con múltiples alcaldes indígenas en el área rural y la victoria final de Evo Morales como presidente de Bolivia en 2005, la modernización boliviana no ha hecho sino consolidar el avance de cosmovisiones alternativas que se abrieron paso en medio del escenario democrático representativo.

Por otro lado, es precisamente en la época democrática (1982-2013), donde el nacimiento del Estado Plurinacional constituye un aliciente y un halo de esperanza para fortalecer un nuevo tipo de identidad nacional, el cual vaya dejando atrás los conflictos de la crisis identitaria pero planteando múltiples desafíos, sobre todo para la visión de futuro que las generaciones jóvenes en Bolivia presentan en el siglo XXI. De cualquier manera, el nacionalismo como ímpetu estatal, la denostación de la Nación para destacar la multiculturalidad y la diversidad étnica, o la convivencia democrática de un mundo pluralista, se convierten en diferentes máscaras que buscan *competir* para interpelar a las masas en el camino hacia la toma del poder, lugar en el cual las élites y contra-élites regresarán, tarde o temprano, al desafío de conformar un Estado fuerte, movilizador y verticalista para su eficaz funcionamiento, tanto en medio de una economía estatizada, como ante la liberalización sin fronteras de la globalización mercantilista.

En el discurso y el imaginario de lo que se denomina Estado Plurinacional, existen dos pilares ideológicos: por un lado está el discurso que interpela con los códigos indianistas y la idea de descolonización de Bolivia; y por otro lado se encuentra el perfil autoritario

---

y cuestionador de la Razón como fuente infalible para el progreso o como rasgo único de dominio, porque también es capaz de engendrar efectos sumamente perversos y atrocidades. Ver: Popper (1996) y Muniesa (1992). Un antecedente de pensamiento abierto que defendería toda opinión y argumentos divergentes del indianismo como muestra de una sociedad humana más ética y libre, está en: Russell (1954).

desarrollista que repite las tendencias del viejo Estado nacional de la década de los años 50. Esto es lo que explica por qué el MAS y Evo Morales se resisten y resistieron a descentralizar el Estado o desarrollar la Nación desde las autonomías regional-departamentales en el periodo 2006-2013. A pesar de la aprobación de una Ley Marco de Autonomías, la descentralización profunda del aparato burocrático no es más que una ambición truncada, frente a las pretensiones de un proyecto hegemónico donde sea el Estado centralista el mecanismo de poder en el largo plazo[58]. Esto se halla unido a otras influencias latinoamericanas de larga tradición como el legado "nacionalista populista" que data de la época de Víctor Raúl Haya de la Torre, pues la exploración de una identidad nacional y la crítica tenaz del subdesarrollo o el colonialismo, tratan de encaramar un Estado lo suficientemente dominante como para proveer el desarrollo económico y hacer evolucionar a la sociedad de arriba hacia abajo (Bieber, 1982).

Es importante considerar también que el Estado y la Nación son dos conceptos pero también dos fenómenos de mutua interrelación, sujetos a cadenas causales. En primer lugar, porque el Estado es un conjunto de fuerzas coercitivas e instituciones que con el proceso de modernización crearon la imagen inicial del Estado nacional en Bolivia, sobre todo desde la década de 1950. En segundo lugar, a partir del acontecimiento insurreccional de Abril del 52, se levantaron los siguientes elementos de fuerza social, contradicciones políticas y principales *máscaras políticas*. Reiteramos, tales máscaras son la forma que adquieren algunas luchas sociales para subsistir en los conflictos hasta consolidar un lugar superior o más expectable en la estructura estatal, puesto que las estrategias de simulación en las identidades colectivas dejan de resultar de una imposición, para transformarse en una elección por parte de los sujetos; las formas de elegir una máscara de identidad en Bolivia, tienen que ver con el logro o el fracaso por conseguir oportunidades iguales de participación. De esta manera tenemos:

---

58 Las críticas, tanto técnicas desde el campo de la administración pública y la economía del gasto público, como el análisis político, siempre han destacado la ambigüedad del MAS para materializar seriamente el proceso autonómico en el país. Ver especialmente: Käss y Velásquez Castellanos, 2010; Do Alto y Stefanoni, 2010: 303-363.

a) La máscara de una Nación como lógica contractual, desde la cual se diseminaron las ideas sobre homogeneidad mestiza y ciudadanía universal.

b) La máscara de la lógica territorial, donde el Estado constituía un eje de integración y la principal matriz de desarrollo socio-económico, convirtiéndose en el centro de la ideología nacional-populista.

c) La fachada de una lógica modernista donde Bolivia se acoplaba a las tendencias del desarrollo occidental europeizante y universalista.

d) La fachada de la lógica sincrética o de pluralidad intercultural, sobre todo a partir de la otorgación del voto universal y el surgimiento de la identidad campesina para dejar de lado las identidades étnico-indígenas, que luego acusaron de etnocida al Estado Nación mestizo y homogeneizador.

e) La máscara del reposicionamiento permanente de la Nación, sobre todo en los momentos de crisis para proteger y preservar la unidad, o el sentimiento de pertenencia como "todos somos bolivianos", que facilita la diferenciación del país respecto a otras naciones en el entorno de la globalización.

La discusión puede ser también filosófica para estimular el debate en torno a la Nación como *invención existencial*, es decir, como cemento social que permita reconocernos alrededor de una comunidad solidaria y con identidad política ante la existencia de otros Estados, culturas y naciones. Sin embargo, es aquí donde una vez más las identidades colectivas juegan el papel de múltiples máscaras que hacen del proceso político boliviano una efervescencia con choques permanentes. La dinámica de conflictos entreteje las pugnas entre las exigencias por una gobernabilidad democrática, junto con las concepciones de nuevas élites indígenas donde se culpa al pasado colonial y la cultura española por toda la dinámica de explotación que sumió a los pueblos indígenas en una completa decadencia. En tanto que para las clases urbanas occidentales y cosmopolitas, el hilo conductor se encuentra ligado a la cultura euro-norteamericana global, donde el mestizaje representaría un centro de articulación deseable, afincado en la cultura hispano-euro-norteamericana-indígena. El análisis del

juego de máscaras muestra que la historia en Bolivia estuvo enlazada con los siguientes procesos[59]:

a) Ideologías en torno a la invención de la nación (1825-1899).

b) Cosmovisiones sobre la búsqueda de la nacionalidad, sobre todo después de la Guerra del Chaco (1900-1937).

c) Imaginarios de la cultura política boliviana respecto al nacionalismo sin nación (1950-1980).

d) Ideologías sobre la globalización y la complejidad social que desembocan en diversas formas de incertidumbre respecto a las identidades colectivas (1982-2003), en medio de la crisis estatal (2005-2013). Básicamente, la crisis de Estado es una recomposición institucional que no ha terminado de ser ni clarificada, ni implementada desde la aprobación de la nueva Constitución Política en el referéndum de febrero de 2009, y es por este motivo que existe una gran disparidad entre la oferta de transformación con el Estado Plurinacional y el funcionamiento conservador de la estructuras burocráticas donde pervive una altísima rotación de personal fruto del clientelismo partidario. Al lado surge una lógica vertical en la toma de decisiones que está caracterizada por una *democracia delegativa*[60], es decir, decisionista, centralista y de participación limitada, frente al influjo de los movimientos sociales e indígenas que intentan abrir un espacio más representativo, fragmentando las visiones sobre la refundación estatal y forzando una respuesta cada vez más autoritaria de parte del gobierno de Evo Morales, en un afán por preservar la autoridad del presidencialismo, que en teoría

59 Los siguientes libros son vitales para una reconstrucción crítica de las ideologías y los hechos que giraron alrededor de la búsqueda de una "nacionalidad boliviana": Arguedas, 1922; Albó, 1988; Roca, 2007; Grindle y Domingo, 2003.

60 El concepto de democracia delegativa fue acuñado por Guillermo O'Donnell para explicar cómo las nuevas democracias en América Latina atraviesan por un problema donde las autoridades burocráticas de un Estado, una vez elegidas o nombradas, se alejan totalmente de la soberanía popular que las legitimó en las urnas, al extremo de mostrar una conducta sultanística en las decisiones, formulación de políticas públicas y el uso de recursos económicos. Ver: O'Donnell, 1994: 55-69.

debió haber sido doblegado a favor de una democracia más directa.

2. Ideologías y conflictos: en busca de la esquiva unidad

En la evolución histórica de las ideologías sobre la Nación en Bolivia, lo que siempre ha caracterizado a las élites políticas desde comienzos del siglo XX, fueron sus ambiciones para perpetuarse en el poder. Por lo tanto, sus visiones restringidas sobre la realidad, así como sus delirios de grandeza, se divorcian dramáticamente del diario vivir de muchas personas que buscan la equidad, una vida digna y la participación permanente en las decisiones políticas. Asimismo, Bolivia pasó de ser un país donde predominaba la identidad nacional como un imaginario de pertenencia al Estado Nación, para convertirse dramáticamente en una "indefinición" donde gran parte de las clases sociales y los grupos étnicos fingen. Estos son los datos contradictorios de la "identidad étnica" que se encuentran detrás de varias encuestas; por una parte, el Censo Nacional de Población y Vivienda del año 2001 hizo creer que más del sesenta por ciento de la población se autoidentificaba como perteneciente a alguna nacionalidad indígena, mientras que las encuestas del Latinobarómetro en el año 2010 y otros reportes sistemáticos de análisis político (Informes sobre la Democracia en Bolivia, 2005-2012), muestran que la gran mayoría se considera mestiza, en el sentido de una mezcla cosmopolita o simbiosis entre aquellos que representan los ancestros culturales y las múltiples influencias de la modernización al lado de la occidentalización. Es la evaluación de amenazas y oportunidades del contexto social el que influye en los sujetos para que decidan a qué grupo les conviene pertenecer.

El concepto mismo de racismo ha estado girando en torno a manipulaciones de carácter institucional, clasista y político para deformar la comprensión de la realidad, planteándose como único objetivo la necesidad de encontrar culpables y justificar castigos para todo tipo de enemigos. El imaginar una auténtica democracia de ayllu, en contraste con la democracia occidental de raíz liberal, cae en supersticiones casi de carácter religioso al afirmar inclusive la existencia de una democracia racial de inspiración mítica. Este tipo de ficciones no han combatido el racismo sino que lo solaparon con otro tipo de

exclusiones y actitudes segregacionistas. Las definiciones de raza y racismo, en lugar de mantenerse como una herramienta analítica, se han ido transformando de forma maniquea en un instrumento de inculpación para desterrar a cualquier tipo de oposición o para descartar la necesaria diferencia de opiniones. En Bolivia, la raza quedó reducida a una especie de pigmentocracia de indios contra blancoides (o viceversa) para justificar el manejo del poder, tanto desde la izquierda como desde la derecha, lo cual dio paso a ponderaciones ideológicas como el hecho de afirmar que en el país existía un apartheid boliviano (Powers, 2005).

En Bolivia, "resulta que los criterios de los Censos nacionales de 1950, de 1976 y 1992, y 2001, son absolutamente incompatibles, obstaculizando la demostración de una continuidad histórica en el racismo [...]. La cambiante composición histórica de las clasificaciones raciales en Bolivia resta objetividad y valor comparable a estas atribuciones; todo apunta a que la colocación de un individuo o grupo en cierta categoría (como 'indígena'/'no indígena') es el resultado de la suma de otros factores (lugar de residencia, manejo de idioma, nivel de educación formal, ocupación, etcétera) y no una característica independiente que luego puede ser cruzada con otros indicadores" (Spedding, 2013: 110-111). La Ley contra el racismo y toda forma de discriminación, aprobada en el año 2010, expresa un marcado compromiso con la defensa universal de los derechos humanos y la modernización política, así como el reconocimiento de los pueblos indígenas que ya no tendrían por qué ser rechazados debido a su color de piel, ni excluidos de las oportunidades que trae la democracia liberal, en el sentido de una *nueva identidad,* asumida a partir del criterio de justicia plena, junto con la preservación de una gama de nuevos derechos. Éstos no estarían en condiciones de ser considerados como realidad objetiva, si la sociedad boliviana estuviera fracturada y polarizada constantemente entre diferentes tipos de democracia étnica, si ésta existiera (Shapiro y Hacker-Cordón, 1999); por lo tanto, es simplemente una distorsión de la teoría política plantear un tipo de democracia indígena y descolonizadora como el eje de un nuevo tipo de Estado llamado Plurinacional.

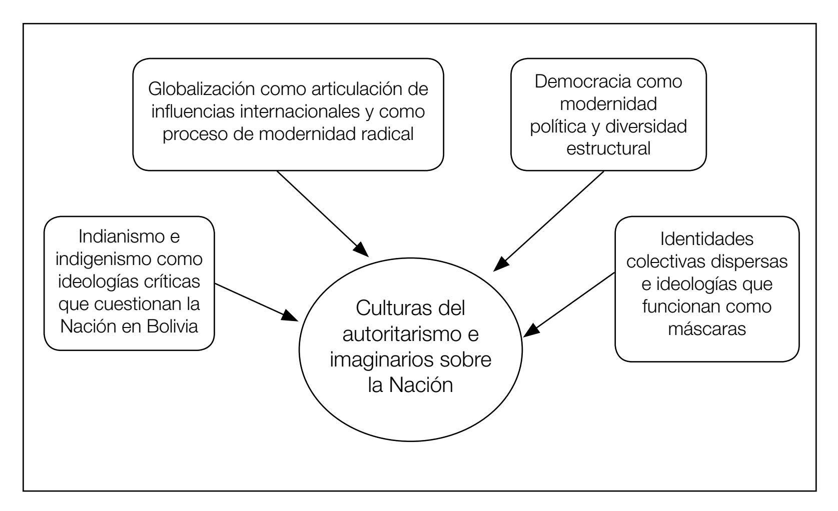
Esta investigación ha comprobado que los actores sociales y políticos en Bolivia entrelazan los siguientes elementos:

a) Invención de idearios sobre "lo indio" como depositario del carácter nacional y originario para descolonizar una opresión de larga data;

b) El nacionalismo que asume diferentes máscaras, de las cuales la más notoria es un Estado enérgico y desarrollista;

c) La cultura política de autoritarismo, luchas clasistas y enfrentamientos entre grupos corporativos que tratan de llegar al poder;

d) La globalización contemporánea está generando una crisis estatal y de identidades colectivas, al sembrar la incertidumbre sobre el destino que les toca a las nuevas generaciones y al país en el siglo XXI. El siguiente esquema contribuye a entender el entramado de procesos causales que estimulan una crisis de identidades colectivas:



Fuente: Elaboración propia, 2013.

En resumen, cuando se discute la pluralidad de identidades colectivas, la gran mayoría parece colocarse una máscara y quiere satisfacer sus intereses corporativos o alcanzar sus perspectivas de poder, ligadas a búsquedas personales con intenciones demasiado particularistas (Lozada Pereira, 2013; LAPOP, 2012; Seligson, 2006; Tellería, 2013). De hecho, la gran carga de errores técnicos y discrepancias estadísticas en el Censo Nacional de Población y Vivienda

2012, dieron lugar a una serie de dudas sobre la confiabilidad de la información porque el porcentaje de población autoidentificada con algún pueblo indígena se habría reducido, contradiciendo el uso ideológico de aquellos defensores del Estado Plurinacional de inclinación indianista. El debate sobre la identidad es constantemente *ubicuo*, razón por la cual todas las clases sociales y los grupos corporativos tienden a fingir un tipo de identidad colectiva de acuerdo con la correlación de fuerzas políticas en un momento dado, o según la estrategia de supervivencia que algunos ciudadanos valoran en distintos momentos de incertidumbre. Esto mismo parece estar demostrado en los estudios etnográficos y antropológicos que rescatan las tradiciones orales de Bolivia, específicamente en lo referido a las formas narrativas del cuento quechua y aymara, donde es importante hacer notar que muchos cuentos indígenas en los Andes tienen "origen occidental" y, en consecuencia, el cuento folklórico es otro conglomerado de iconografías, mimesis y caretas donde es perceptible la supervivencia de las diversas narrativas introducidas por los españoles durante el periodo colonial. Nuestras leyendas vienen también de la tradición europea, adaptándose progresivamente a las diversas regiones del país y conformando nuevos ritos vivos dentro de la denominada cultura criolla boliviana[61]; una clara prueba de identidades múltiples hispano-indo-mestizas son el carnaval, las leyendas sobre el día de los muertos (hoy explotadas por la televisión y la publicidad de *Halloween*), la ch'alla para el buen augurio (el hecho de incensar de tradición cristiana), hasta llegar a las festividades y las ideas predominantes sobre el concubinato de la chola o el matrimonio indio (plena conexión con la permisividad liberal de las relaciones sexuales prematrimoniales).

De manera adicional, es importante reconocer que los discursos ideológicos en torno a la gobernabilidad del sistema democrático representativo (1985-2005), tendieron a priorizar solamente la acción de los pactos políticos gracias a los partidos políticos más representativos como el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) liderado por Gonzalo Sánchez de Lozada, el Movimiento

61 Es fundamental releer los cuentos y leyendas recopilados por Aníbarro de Halishka (1976); asimismo ver el clásico de Paredes (1973). Los cuentos y mitos pueden ser una expresión sincrética de localismo y globalización.

de Izquierda Revolucionaria (MIR) a la cabeza de Jaime Paz, Acción Democrática Nacionalista (ADN) dirigida por Hugo Banzer y Jorge Quiroga Ramírez, y otros partidos pequeños que prefirieron confiar en estrategias personalistas y acuerdos coyunturales para beneficiarse del control estatal como Conciencia de Patria (CONDEPA), el Movimiento Bolivia Libre (MBL), Unidad Cívica Solidaridad (UCS), el Partido Demócrata Cristiano (PDC) y Nueva Fuerza Republicana (NFR). Si bien llegaron a la presidencia, ingresaron en una crisis irreversible a comienzos del siglo XXI, sobre todo porque su accionar desenvolvió un capitalismo de camarillas, la repartición detestable de puestos bien pagados en la administración pública y el desprecio por la multiculturalidad como "opción de poder" afincada en los movimientos indígenas u otros grupos sociales excluidos (Corte Nacional Electoral, 2007).

La conducta intolerante en la práctica cotidiana expresada por los partidos políticos que impulsaron la gobernabilidad de pactos, se alejó extraordinariamente de las discusiones respecto a la Nación como fundamento de la unidad y el progreso común; es decir, para todos. Dicha intolerancia había existido, bajo diferentes formas, desde el inicio de la era colonial, lo cual dio pábulo a las ideologías indianistas para difundir su repudio, al afirmar que la Bolivia profunda no fue nunca modificada esencialmente en la vida diaria de los principales actores políticos de la democracia representativa. De cualquier modo, esta visión dramática también fue una exageración porque los críticos de los pactos de gobernabilidad convirtieron la intolerancia y la no aceptación real de los valores e intereses indígenas, en justificaciones para tirar todo por la borda, proponer la destrucción del Estado republicano y encontrar todavía más obstáculos a la integración social y el desarrollo de canales constructivos para la unidad de diversas identidades nacionales. Los partidos políticos y los movimientos pro-indigenistas dentro del sistema político boliviano, no han derrotado aún los problemas institucionales que fomentan la discriminación sistemática, creando más bien un caldo de cultivo para el florecimiento de las tendencias indianistas, pero también para el rechazo de una sola identidad boliviana, rompiéndose un factor positivo del ímpetu multiculturalista: la necesidad de *unidad*. Nuestra identidad nacional boliviana sigue siendo presa de la incertidumbre.

En el periodo 2006-2013, el surgimiento de un nuevo discurso que enaltece al Estado Plurinacional como un conglomerado democrático de diversas identidades socio-culturales, ha terminado por representar solamente un discurso para marcar una diferencia entre la gestión gubernamental del MAS, y el pasado neoliberal de los pactos de gobernabilidad que reinaron entre 1985 y 2003. En este sentido, el desenvolvimiento de un baile de máscaras sirve asimismo para criticar las contradicciones entre lo que fueron los discursos de corte indianista y revolucionario del Movimiento al Socialismo (MAS), y lo que efectivamente ha hecho este partido desde las políticas públicas y el desarrollismo. En un comienzo de la Asamblea Constituyente (2006-2007) se había definido que el Estado democrático en Bolivia podía sustentarse en la "descolonización" y la libre determinación como modelos políticos y económicos de emancipación nacional, junto a la hermandad y la construcción de una sociedad igualitaria.

La descolonización, por lo tanto, significaba superar toda forma de discriminación (Concertación Nacional, 2007); sin embargo, poco a poco también se quiso imponer otra interpretación más drástica para destruir completamente al Estado neoliberal, desmantelando los pilares del sistema de derechos por considerárselos únicamente como parte del patrimonio occidental y como lastre inútil que había fomentado el colonialismo interno. Así se descartaba el Estado de Derecho, el concepto de República como horizonte político de igualdad y a la democracia representativa como forma de gobierno ligada a la razón colonial que fue expandida por Occidente. El divisionismo, en este caso, hacía su ingreso triunfante para plantear un fraccionamiento total de las identidades colectivas en Bolivia.

Por otra parte, el baile de máscaras muestra una fachada discursiva y una perspectiva inauténtica en el discurso que genera un nuevo tipo de crisis política. Lo que parecía ser la parusía de un orden político más abierto y democratizante durante la Asamblea Constituyente, pronto se convirtió en un "ajuste de cuentas" muy curioso, pues la Comisión Visión País polarizó toda la discusión sobre nuestras identidades para presentar dos Bolivias: la primera sería aquella republicana, occidental-moderna y democrática liberal, versus una Bolivia supuestamente más legítima, profundamente indígena, descolonizadora y vernácula. Al mismo tiempo, uno de

los informes de mayoría de dicha comisión presentado por el MAS afirmaba de modo tolerante que:

- El pueblo boliviano, de composición plural, expresado en el conjunto de las bolivianas y bolivianos, pertenecientes a las comunidades urbanas de diferentes clases sociales y a las naciones, pueblos indígenas originarios, campesinos, comunidades interculturales y afro-bolivianos; han manifestado su voluntad de reconstruir las identidades de naciones y pueblos indígenas cuya preexistencia histórica y cultural ha sufrido una exclusión permanente durante la vida Colonial y Republicana, ignorándose sus derechos sobre territorios ancestrales, instituciones, sistema jurídicos, políticos, idiomas y cultura.
- Por otro lado, las desigualdades económicas y sociales han profundizado las diferencias e injusticias sociales, institucionalizando un sistema político y jurídico excluyente de las grandes mayorías.
- Por ello, este valeroso pueblo boliviano, ha conformado una Magna Asamblea Constituyente a la cual le ha dado el mandato de "Refundar Bolivia" y construir un Estado basado en los principios de soberanía, dignidad, complementariedad, solidaridad, armonía y equidad en la distribución y redistribución del producto social, donde predomine el bien común en la búsqueda del "vivir bien"; de respeto a la diversidad económica, social, jurídica, política y cultural de todos sus habitantes; generando bienestar colectivo, con salud, trabajo, educación y vivienda para todos. Un Estado Plurinacional Comunitario que se integre y articule en los objetivos de construir una Gran Comunidad Latinoamericana que sea portadora e inspiradora de la paz y el desarrollo integral, armónico y de autodeterminación de nuestros pueblos (Asamblea Constituyente, 2007e: 2).

El sentido democrático de esta afirmación terminó por congelarse en otro tipo de exclusión, sobre todo porque se dio por sentado que el largo colonialismo sufrido desde 1825 (año de fundación de Bolivia sin la participación de ningún indígena en la Asamblea Constituyente), no podía obtener justicia en el siglo XXI, sin antes dejar en la miseria a las clases medias mestizas, usurpar sus

beneficios modernos, así como decapitar la Bolivia señorial que había usurpado la dignidad a los "indios del país". El mestizaje fue considerado pútrido y enajenante para descartar absolutamente a la globalización como una oportunidad promisoria, debido a que el capitalismo mundial irradiaba siempre el racismo y dejaba en la orfandad y la muerte a los indios, subordinando su cultura a la matriz colonial de poder del Occidente blanco estadounidense o europeo[62].

De cualquier modo, este sentimiento negativo no tardó en encontrar problemas prácticos de indudable preocupación, pues el MAS hundió a la Asamblea Constituyente en una indecisión y crisis al descartar visiblemente el advenimiento de un Estado indígena boliviano frente al mundo. Además, a las grandes metrópolis de La Paz, Cochabamba y Santa Cruz —el núcleo fuerte de la globalización y la modernidad— se las catalogó como "comunidades interculturales", acepción que, supuestamente, sería más exacta que el concepto de mestizaje; pero dicha concepción es imprecisa y casi absurda pues ningún sector de clase media o élite urbana se autoidentificaría con tales términos. Lo único claro fue que las identidades indias serían las protagonistas en el nacimiento del Estado Plurinacional, ya que éstas trataban de establecer una superioridad misteriosa, declarándose en contra del cholaje mestizo que con sus constantes mezclas iban conformando la interculturalidad contemporánea. La línea dura de separación entre "lo indio" y "lo moderno", en el fondo, reavivaba secantes rencores interétnicos[63].

---

62 Un trabajo académico que buscaba justificar lo equivocado que estaba el concepto de mestizaje, se encuentra en el ensayo de Sanjinés (2005); sin embargo, las tesis del libro son inútilmente confusas, además de no haber tenido el más mínimo impacto político en la opinión pública boliviana, ni siquiera en el Movimiento Indígena Pachacuti (MIP), partido del ex diputado indianista Felipe Quispe que también descartaría el texto por haber sido pensado en la academia estadounidense, prosiguiendo sutilmente con el legado de la matriz colonial del occidente dominante, aspecto clave que es innegable en Sanjinés.

63 Esta posición política separatista y demasiado esquemática o reduccionista fue retomada por Reinaga (1964). El presidente de la Comisión Visión de País en la Asamblea Constituyente, Félix Cárdenas, actual Viceministro de Descolonización (2011-2014), se había declarado en varias oportunidades un admirador de Reinaga y sus tesis sobre la identidad india revolucionaria.

Cuando la Asamblea Constituyente fracasó, siendo imposible reabrirla en la ciudad de Sucre a partir de agosto de 2007, el movimiento indígena quedó azorado por el conflicto que enfrentaba a las luchas autonómicas de las élites de la denominada "media luna": Santa Cruz, Beni, Pando y Tarija, y el gobierno de Evo Morales. Poco a poco fue apagándose la discusión respecto a las identidades colectivas o el destino del nuevo tipo de Estado. De hecho, ninguno de los documentos de las veintiún comisiones de la Asamblea fue difundido, sino hasta el año 2012. La crisis política se profundizó cuando en diciembre de 2007 los asambleístas regresaron rápidamente a su trabajo y en una noche aprobaron en la ciudad de Oruro la Constitución que no habían redactado.

La ola de ceguera y vacío ideológico que tuvo lugar entre el cierre de las sesiones plenarias en Sucre y la aprobación vertiginosa de un texto sorpresivo, marginó por completo al movimiento indígena que aunque tenía su propia propuesta constitucional, no pudo presentar una alternativa de poder. Esto quedó aún más palmariamente establecido durante las negociaciones entre el gobierno de Evo Morales y las fuerzas de derecha ligadas a Poder Democrático y Social (PODEMOS), partido del ex presidente Jorge Quiroga Ramírez, para evitar mayor violencia luego de la toma de oficinas del Estado en la ciudad de Santa Cruz en agosto de 2008[64]. El referéndum de revocatoria de mandato del mismo año finalmente ratificó la presidencia de Morales, abonando el terreno para sancionar una Constitución que no respondió, ni a un debate nacional, ni a ningún tipo de descolonización, sino que manifestaba sencillamente un conjunto de previsiones hegemónicas y de reelección presidencial, elaboradas por las élites gubernamentales más influyentes.

El movimiento indígena, asimismo, quedó dividido entre las organizaciones que trataban de preservar su autonomía política y aquellas que decidieron apoyar sin miramientos al caudillismo de

64 El primer semestre de 2008 representó una época de suma inestabilidad porque el movimiento juvenil cruceñista y las élites empresariales de Santa Cruz trataron de poner en jaque al gobierno de Morales al rechazar su Constitución y querer viabilizar sus *estatutos autonómicos*. El clímax llegó a una toma ilegal y rebelde de oficinas estatales que forzó la aprobación inédita en el Congreso de un Referéndum Revocatorio de Mandato, celebrado el 10 de agosto de 2008.

Morales, como la Central Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB) y las federaciones productoras de hoja de coca. El resto, como la Confederación Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyo (CONAMAQ) y la Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia (CIDOB) se sometieron a un áspero duelo con el MAS, al extremo de estar a punto de desaparecer porque el gobierno intentó fundar organizaciones paralelas, especialmente a partir de los problemas en torno a la apertura de una carretera entre el trópico de Cochabamba y el departamento del Beni: el duro trance denominado conflicto del Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécure (TIPNIS) (2011-2013). La Constitución Política establecía claramente que era imprescindible una consulta democrática previa, tanto para conservar la biodiversidad como para enaltecer las instituciones de deliberación directa en los pueblos originarios; empero, cuando se puso en práctica dicha consulta, los sectores de izquierda desarrollista en el gobierno del MAS no informaron debidamente a los pueblos amazónicos, tampoco se incentivó la participación activa de los residentes en la zona, ejerciéndose diferentes formas de presión con la entrega de "regalos" para forzar un voto resolutivo a favor de la carretera, hechos que fueron comprobados por organizaciones de la Iglesia Católica como la Fundación Jubileo y la Asamblea Permanente de Derechos Humanos en Bolivia (APDHB), cuyos informes aseveran la "vulneración del principio de buena fe y del derecho a la consulta previa, libre e informada de los pueblos indígenas" (Asamblea Permanente de Derechos Humanos de Bolivia, 2013: 3-5)[65].

Durante el prolongado conflicto del TIPNIS, el movimiento indígena de la Amazonía también ha sido apartado de las decisiones y arrinconado en los marcos de la construcción de una infraestructura caminera que, sin duda, va a proveer un gran impulso económico, sobre todo por la vinculación comercial con Brasil. Este proyecto modernizará los servicios de salud, educación y la creación de nuevas fuentes de trabajo para los indígenas; sin embargo, son imprevisibles

65 Documento inédito no publicado. El gobierno gastó más de un millón setecientos mil dólares en sus propias acciones consultivas, concluyendo que los indígenas ansiaban la carretera pero eran las Organizaciones No Gubernamentales que operaban en el TIPNIS y los activistas ecologistas ciegos frente al desarrollo, quienes manipulaban la opinión y confundían a las familias.

los elevados costos ambientales y un acelerado proceso de occidentalización en la zona que caracteriza a toda economía de mercado. Tanto la problemática del TIPNIS, como la instauración de un patrón de desarrollo con fuerte presencia del Estado, ha hecho que las políticas del MAS se encadenen a los procesos de globalización liberal, aún cuando el discurso político siga caracterizándose por la defensa del llamado socialismo comunitario descolonizador.

Las demandas por instaurar autonomías indígenas con pleno autogobierno, presentes en la Constitución del año 2009, tampoco se han efectivizado u organizado con criterio administrativo-político y tampoco existe una comprensión profunda para descentralizar las políticas públicas en beneficio de los más pobres en las áreas rurales. Sobre este particular, el MAS como partido y los Ministerios en su conjunto, incluido el Viceministerio de Descolonización y la Escuela de Gestión Pública Plurinacional, guardan un completo silencio, instigando en todo caso el voto indígena "por aclamación" cuando se difunde la necesidad de reelegir a Evo Morales para las presidenciales del año 2014[66]. El proyecto hegemónico, como una versión de la dominación política, no puede aportar mucho a la identificación de acciones concretas en pro de la "equidad" en la sociedad boliviana y la construcción concertada de la Nación unitaria. Toda construcción hegemónica siempre expresará el dominio descarnado de una clase o ciertas élites sobre otros grupos dominados, mientras que las demandas por la expansión de mayores derechos, libertad de expresión e igualdad con justicia social, caracterizan a una cultura más democrática. De cualquier manera, el dato más sobresaliente es observar cómo el MAS está vinculando la reelección de Evo Morales, con la visión de largo alcance rumbo al bicentenario del 2025. En esto resalta una mayor astucia política que la expresada por todas las generaciones de líderes desde 1978.

66 Revisar sobre todo la documentación de la Escuela de Gestión Pública Plurinacional (EGPP), "Programa de Tele Educación 'Construyendo un nuevo Estado'", http://www.egpp.gob.bo/files/materiales/autoind/autoind1.pdf [último acceso del 16 de enero de 2014]. Esta institución depende del Ministerio de Educación y si bien pregona constantemente la "descolonización de todo el aparato estatal", no ha provisto ni un solo documento técnico, ideológico ni teórico para materializar dicha propuesta.

Asimismo, la CONAMAQ cuestionó al MAS desde el área andina, revelando que el proyecto hegemónico de Evo Morales no está interesado realmente en encontrar un espacio efectivo para entronizar los intereses del movimiento indígena. Si bien la economía estatista y el relativo auge económico que goza de un crecimiento entre el 4 y 6 por ciento anual (tendencias reconocidas por los organismos internacionales multilaterales), las principales políticas redistributivas del MAS están recogiendo la cosecha de un patrón de desarrollo extractivista con los minerales y la economía del gas natural, razón por la que se ha reforzado la conexión de Bolivia con los mercados globales de materias primas e importaciones, sin existir una nueva estructura productiva socialista o anticapitalista. El ideologema del Estado Plurinacional no posee un correlato de políticas económicas o de bienestar originales, cimentado en otro tipo de conocimientos y diseños macro-económicos (Seoane y Wanderley, 2013). De hecho, el gobierno de Evo Morales confía bastante en su reforma simbólica predilecta que fue la nacionalización de los hidrocarburos el año 2006, una política ortodoxa típicamente nacionalista que tuvo un impacto significativo en la conciencia colectiva como señal de revitalización estatal y soberanía, alrededor de una "identidad boliviana" que habría recuperado mayor dignidad.

3. Los efectos políticos de la crisis de identidades colectivas

La Bolivia plurinacional del siglo XXI tampoco muestra la instauración de un Estado indígena, sino la colocación de otra máscara. Esto significa que en el contexto internacional se ha vendido la idea de una revolución socio-cultural y política, que bien pudo haber sido una alternativa eficaz para el MAS, aunque en los hechos no fue así. El Estado indígena, por el hecho de haber diseminado la idea de un Estado Plurinacional en la Constitución Política, jamás podría materializarse. La razón descansa en que el MAS, junto al caudillismo de Evo Morales, han orientado todas sus estrategias hacia una típica reelección para reproducirse en el poder, lo cual identifica al proyecto hegemónico de Morales con lo hecho por viejas élites, sobre todo a partir de la Revolución de Abril de 1952 con el MNR. La ideología del Estado Plurinacional podría, al mismo tiempo, caracterizarse como un tipo de discurso

indianista que propugna un "radicalismo al servicio de la ortodoxia"[67].

Otro aspecto que expresa visiblemente el surgimiento de una máscara de modernización aparentemente revolucionaria, está relacionado con la crisis de los Derechos Humanos. El régimen del MAS, criticando lo que había significado el viejo modelo neoliberal y sus diferentes políticas represivas impuestas por la fuerza, ha vuelto a utilizar los mismos métodos como la excesiva politización del Poder Judicial. El periodo 2009-2013 se ha caracterizado por la incapacidad de llevar a cabo una reforma eficiente del sistema penitenciario y la seguridad ciudadana: los Derechos Humanos se violan sistemáticamente en todo el país, en la administración diaria de las fiscalías y en la realidad carcelaria. Esto también se presenta en el aumento de la violencia metropolitana, la inseguridad en las ciudades de Santa Cruz o El Alto, y en los servicios de protección que el Estado debería proveer pero que hoy día se están privatizando. Por el miedo a ser asaltados, despojados de sus propiedades o agredidos en la calle, muchos ciudadanos contratan a personal de seguridad privada, resaltando una distancia monumental entre el discurso de transformación estatal y una realidad anómica donde impera la arbitrariedad y la excesiva violencia.

La crisis de las identidades colectivas conduce a una crisis estatal porque irrumpe con fuerza un fenómeno que contradice las expectativas del Estado Plurinacional. Se trata del Estado anómico, el cual muestra un conjunto de desequilibrios dentro del orden político, debido a que los andamiajes institucionales dejan de ser la expresión del imperio de la ley y la integración social. El *Estado anómico* viola las garantías fundamentales de libertad y protección de derechos que poseen los ciudadanos, sobre todo la policía (Defensor del Pueblo, 2012). Así, surge también una completa debilidad institucional o lo que equivale a no tener prácticamente instituciones. Por lo tanto, aparecen contradicciones muy profundas porque se supone que en un sistema democrático debería primar el respeto por la autoridad institucional y la ley, administrada imparcialmente desde el Estado, antes

67 Una de las críticas más lúcidas y oportunas desde la misma izquierda está claramente sustentada en Petras (2014).

que por la voluntad de quienes poseen el poder. El Estado anómico no es una estructura de regulaciones legitimadas y tampoco garantiza la integración de la sociedad. En esta investigación se utiliza el concepto porque se entiende que el Estado boliviano, precisamente está caracterizado por múltiples arbitrariedades donde los partidos políticos y las personas que administran el poder hacen un uso clientelar de las instituciones, apropiándose de sus recursos públicos mediante ilegales conductas patrimoniales que deforman los criterios modernos del derecho; el resultado inmediato es la desaparición de todo tipo de orden equilibrado con racionalidad, emergiendo distintos alicientes para el predominio de la impunidad y la injusticia.

El Estado anómico está conectado, a su vez, con la sociedad anómica, concepto que expresa las conductas violentas y criminales muy difundidas en América Latina, llegándose a convertir en una expresión patológica pero aceptada, finalmente, como una realidad inevitable. La sociedad anómica es el escenario del fraude, la insolidaridad y el peligroso nacimiento de fuerzas parapoliciales, paramilitares y delincuenciales organizadas que liquidan los Derechos Humanos.

En la sociedad anómica irrumpe la permanente inseguridad ciudadana donde todos, prácticamente vivimos en peligro[68]. Esta realidad distorsiona por completo la aspiración de realizar una "revolución democrática y cultural", eslogan que se vendió desde la elección de Morales en diciembre de 2005; si bien la propaganda internacional recibió como una novedad la aparición del Estado Plurinacional, otros dilemas sobre la democracia y el Estado anómicos también han sorprendido a muchos como la extraña ejecución de una célula terrorista del conocido *caso Rozsa*, las persecuciones a algunos dirigentes de la autonomía en Santa Cruz, y el uso de unidades de asalto presentes en la Policía y ligadas a planes de represión como aquella perpetrada en contra del movimiento indígena amazónico en Chaparina, precisamente a raíz del conflicto del TIPNIS, o la visión de control de la opinión pública, cooptando algunos órganos de prensa. La propaganda y comunicación política de Evo Morales es de crucial importancia, pues ha desarrollado una fuerza sin precedentes

68 Para explotar todavía más el concepto y características del Estado anómico, es fundamental operacionalizar e interpretar a Waldmann (2003).

con un canal estatal, 130 radios de pueblos originarios, agencias de noticias, un periódico de circulación nacional y varias acciones para reducir la competencia de otros medios privados de información. El discurso principalmente transmitido es una mezcla constante entre ideas marxistas, indigenistas, nacionalismo tradicional y muy poco espacio para la disidencia.

El MAS tampoco ha innovado nada en materia de política social, lo cual no quiere decir que no haya logrado algunos éxitos y avances concretos con objetivos de corto plazo, continuando con la provisión de la renta de vejez, el seguro universal materno-infantil, subsidios en las escuelas y un laxo compromiso con la defensa de los derechos laborales, sobre todo si se analiza la defensa intransigente y poco prudente del trabajo infantil que hizo el régimen desde el año 2012. Sin duda, los indicadores macro-económicos son positivos: la estabilidad, como en el viejo modelo de economía de mercado, ha sido mantenida. Lo más notorio es la persistencia de una conciencia y un esfuerzo desarrollista que une a las nuevas élites del MAS con el imaginario de las élites tradicionales: aumentar el crecimiento económico, la exportación de materias primas, la modernización consumista de las principales metrópolis y el gasto social en educación, salud y vivienda porque son el complemento superficial que oculta la necesidad de ejecutar políticas públicas más agresivas para combatir la desigualdad. El acceso al poder, los privilegios que éste trae, la inexistencia de estructuras institucionales meritocráticas y grandes disparidades en la distribución de la riqueza, han apuntalado un Estado que sigue siendo prebendal. Bolivia, en gran medida, continúa caminando por el sendero de una democracia débil y de un Estado patrimonializado porque habría vencido un proyecto hegemónico, antes que las exigencias prácticas de una revolución desde el Estado Plurinacional, el cual resultó ser una nueva gran máscara para oscurecer iniquidades trascendentales (Petras, 2014).

Según la propuesta de los intelectuales del Gobierno de Evo Morales, Bolivia estaría descolonizándose en la teoría y las superestructuras ideológicas. Es la Vicepresidencia que con la organización de seminarios e impresión de múltiples publicaciones sugeriría que los discursos teóricos son suficientes. En consecuencia, la propuesta del Estado Plurinacional asume de inmediato que la ideología tiene

un efecto "performativo", es decir, capaz de influir en las estructuras objetivas, fortificando precisamente la exigencia de pensar en grandes transformaciones para la realidad, únicamente a partir de los eslóganes discursivos, aun cuando no por mucho madrugar tenga que amanecer más temprano.

Donde con mayor fuerza se expresa el concepto de descolonización como espina dorsal del Estado Plurinacional, es en la Ley de Educación Avelino Siñani-Elizardo Pérez, lo cual ha dado lugar a una gran cantidad enorme de libros y ritos de carácter folklórico organizados por el Viceministerio de Descolonización. En este caso, el hecho de descolonizar intenta ser un acicate para la transformación de tipo cultural, pretendiendo ensamblar el conocimiento ancestral con los perfiles modernos de información y conocimientos actuales; sin embargo, también es perceptible una idealización de los saberes indígenas, junto con un resentimiento abierto hacia la ciencia como ideología occidental. En este sentido, la descolonización afirma que la matriz colonial de poder en el ámbito global siempre repudia y abandona en el anonimato insignificante a los conocimientos y epistemes indoamericanas, justificando sutilmente el rechazo de las mentiras asesinas, inútiles y destructivas de Europa, Estados Unidos y el conjunto de Occidente, como ya lo había planteado Fausto Reinaga[69].

Esta estrategia echa más leña al fuego de los conflictos en la cultura, la opinión pública y los programas educativos que se enmarcan dentro de un proyecto hegemónico de corte gramsciano, donde se juzga que la batalla final de la revolución no está en la

---

69 En esta dirección se encuentra el último libro de Reinaga (1991). El texto está lleno de animadversión y descalificaciones en forma de aforismos dramáticos que no están interesados en la fuerza de las argumentaciones, sino en la mera creencia de carácter dogmático para posicionar la ideología indianista. El magisterio rural y urbano se ha opuesto tenazmente a la Ley Avelino Siñani-Elizardo Pérez calificándola simplemente como "sectarismo partidario". Los documentos del Observatorio Plurinacional de Calidad Educativa son completamente ideológicos y desestiman de antemano cualquier esfuerzo e indicadores de educación comparativos entre Bolivia, los países de América Latina y el mundo. Ver: "Realización exitosa del 1er. encuentro nacional Construyendo un nuevo modelo de evaluación de la calidad de la educación del Estado Plurinacional", http://www.opce.gob.bo/ [último acceso del 14 de enero de 2014].

toma del poder sino en la victoria sobre las mentes, la educación y la ideología como filtro favorable a la dictadura del proletariado; en este caso, favorable a la fragmentación de la Nación para instituir el dominio descolonizador del poder indio. Asimismo, se destierra todo "saber experto" como rasgo esencial para descolonizar la educación por medio de la producción del conocimiento comunitario y el pueblo organizado. De esto se deduce una visión muy tradicional: el pueblo no se equivoca y la comparación con el desempeño de otros países, sólo es parte del molde neoliberal dominante, llegando a convertir la descolonización en un dogma de autosatisfacción y autovalidación permanente. Es casi imposible detectar los referentes teóricos, metodológicos y didácticos con los cuales está dialogando la propuesta de descolonización de la educación porque se desconfía de toda epistemología dominante, además de ser un enigma la medida en la que los maestros de carne y hueso están aplicando en las aulas este tipo de sofismas demasiado politizados e impracticables, sobre todo en los entornos más alejados y pobres del país (Observatorio Plurinacional de la Calidad Educativa, 2012). Así va disolviéndose cualquier impulso transformador.

Simultáneamente, la fuerza performativa del discurso e ideologemas indianistas tropiezan con la realidad cotidiana del mundo mercantil de Los Pozos, las demandas urbano-modernas del Plan 3.000 en Santa Cruz, de la Feria 16 de Julio en la ciudad de El Alto, y los puntos fronterizos de un gigantesco contrabando hormiga en Puerto Suárez, Yacuiba y Challapata, por citar los ejemplos más efervescentes de economía de mercado. Estos lugares, junto con las plantaciones de hoja de coca en el Charape y los Yungas, distan absolutamente de la descolonización ideológica, pues lo que tiende a vencer es un mercado global bastante enérgico, al lado de la desinstitucionalización del Estado y el afianzamiento de intereses corporativos en el terreno político. Esto significa una acelerada degradación o pérdida de respeto por el derecho y las normas básicas que rigen un sistema democrático; mientras la desinstitucionalización implica una descomposición de las reglas de funcionamiento de cualquier institución, el proceso de institucionalización muestra un criterio de orden racional, previsibilidad de las conductas y legitimidad del derecho para resolver cualquier conflicto de intereses.

Las ideologías en contra del Estado republicano y la unidad de la Nación, contribuyen indirectamente a erosionar el respeto por las normas. Entonces, la violación y transgresión constante de éstas, a título de descolonizar para fundar el Estado Plurinacional, se transforma en un indicador de deterioro que termina pactando con la arbitrariedad y todo tipo de abusos en la vida diaria del sistema democrático. Nadie puede prever conductas obedientes hacia la ley porque la desinstitucionalización estimula a que los transgresores se aprovechen del *Estado anómico* y alteren las reglas de convivencia, atacando a los ciudadanos más débiles y resolviendo cualquier conflicto o agresiones de manera unilateral y sesgada. La desinstitucionalización es la prueba más clara de anomia y expresión de injusticia donde cualquier persona podría cometer un delito en contra de otra, o también ser afectada por los atropellos de aquellos que son más poderosos e influyentes. El querer fundar un nuevo Estado, llámese Plurinacional o no, tiende a acelerar la desinstitucionalización en las actuales condiciones de la democracia boliviana, llegando a validar lo socialmente ilegítimo y marcando las pautas para sacar ventajas del incumplimiento de las normas, o manipular las instituciones estatales con el fin de conseguir intereses estrictamente particulares[70].

La crisis de las identidades colectivas también estaría dando lugar a que los grupos corporativos adquieran una mayor preponderancia para representar sus intereses, en oposición a la representación ciudadana que hace abstracción de los intereses sindicales o de clase. La desinstitucionalización del Estado anómico hace que el corporativismo actual desarrolle un proceso gubernamental de toma de decisiones diferente del parlamentario y de la democracia representativa; si bien el Estado Plurinacional quiere convertirse en una nueva forma de legitimidad, también expande un peligroso horizonte de desmantelamiento muy perjudicial para la autoridad estatal como garantía del orden y la cohesión sociales.

La discusión de las identidades colectivas múltiples, junto con la teoría de la descolonización, tienen, sin embargo, un elemento

70 Esto es lo que está sucediendo con la inusitada influencia de poder que tienen los mineros cooperativistas, los sindicatos cocaleros, los gremios ideologizados que se benefician del clientelismo estatal y otros grupos corporativos.

sumamente rescatable pues son el intento por hacer visibles algunos momentos de la historia que fueron oscurecidos: el Estado republicano como figura incapaz de construir un lugar expectable para la equidad social, ya que Bolivia aún es el ejemplo de una trágica armonía de las desigualdades. Esta armonía se transformó en un *desequilibrio de las desigualdades* que tiende a colapsar el régimen democrático, y es por este motivo que se hace imposible ahogar la movilización de los pueblos indígenas y otros posicionamientos ideológicos que cuestionan la modernidad deficiente en Bolivia. En este caso, la descolonización, como potencial crítico, visibiliza nuevas perspectivas de democratización. Las únicas víctimas no son los movimientos indígenas. En el pasado también fueron inmolados el movimiento obrero minero, los primeros partidos políticos que han pugnado para derrotar a las dictaduras militares y, en general, las distintas clases sociales que integran la sociedad civil en la búsqueda de obtener mayores derechos ciudadanos. La ideología del Estado Plurinacional y la descolonización han unilateralizado la victimización, lo cual es negativo para proteger la cohesión de Bolivia como Nación.

La negación del Estado de Derecho y la posibilidad de destruir absolutamente todo lo que significó el Estado Republicano moderno implica darse un tiro en el pie para no poder caminar. Las debilidades estructurales del Estado boliviano son un influjo estructural permanente que no pudieron ser corregidas, ni por la militancia y movilización de las masas indígenas, ni tampoco por el Estado democrático representativo. Frente a esto, es necesario que el Estado sea nacional y unitario; solamente la construcción de una democracia plural puede reconstruir la institucionalidad y la defensa del Estado de derecho, relativizando así las posiciones extremistas que van en contra de éste, lo cual ahonda la fragmentación o balcanización, prolongándose innecesariamente las fallas estructurales del Estado. La fragmentación está siendo estimulada por los extremismos ideológicos de la descolonización, en la medida en que irrumpen los particularismos y la posibilidad de un autogobierno de distintos grupos e identidades indígenas; entonces, lo único que estamos consiguiendo es balcanizar al país. Además, los particularismos, como astillas, tienden a adaptarse muy bien a la desinstitucionalización y al Estado anómico.

4. La globalización como premisa realista

En diferentes entrevistas con académicos y dirigentes políticos, se detectó el retorno muy agudo de demandas en torno a la recuperación de un Estado boliviano dinámico y con iniciativas para fortalecerse, ya sea desde el mercado o en contra de éste. De esta manera, Bolivia estaría más cerca de un perfil de la globalización identificado con las premisas realistas del sistema internacional. Una primera premisa nos muestra que los Estados son los actores principales en las relaciones internacionales. Esto implica que toda entidad estatal será también la primordial unidad para analizar dichas relaciones; por ello, tanto las principales figuras de la derecha como de la izquierda coinciden. Aquí destaca un enfoque occidental, especialmente porque los gérmenes del realismo en la globalización se encuentran en el historiador griego Tucídides, cuyos estudios se concentraron en el Estado más allá de sus particularidades étnicas o culturales. El Estado como actor internacional fundamental convence inclusive a los ideólogos del MAS (Canelas y Verdes-Montenegro Escánez, 2011: 239-266; Viotti y Kauppi, 1993).

La globalización como premisa realista no niega, (ni podría hacerlo en la era actual) la existencia de un número creciente de importantes actores internacionales con mucho poder pero que no son Estados. La Organización de Estados Americanos (OEA), la Organización Mundial de Comercio (OMC), la Organización del Tratado Atlántico Norte (OTAN), el Fondo Monetario Internacional (FMI), el Banco Mundial (BM), el Banco Interamericano de Desarrollo (BID), etcétera, no son sino algunos prominentes ejemplos entre miles de organizaciones internacionales de diversa naturaleza que juegan diversos roles, a distintos niveles, en la arena política internacional. Su importancia no la niegan los realistas, pero consideran que la efectividad y la vida misma de los organismos intergubernamentales dependen, en última instancia, de las contribuciones, del apoyo y la cooperación (o de las disputas y hasta guerras) entre los Estados miembros de estos entes institucionales. Al interior de dichas organizaciones, los Estados más poderosos son los que tienen mayor peso, tal como lo demostró la extinta Unión Soviética dentro del desaparecido Pacto de Varsovia, o como lo expresan los Estados Unidos en la OTAN.

Además de las organizaciones intergubernamentales como las que se han señalado, existe en el terreno internacional un gran número de organizaciones transnacionales de alcance supra-estatal, dedicadas a actividades legítimas (industrias, servicios, etcétera) como las grandes sociedades anónimas (Esso, Shell, ATT, Chrisler, Ford, Daimler-Chrysler, Telefónica de España, Petrobras, etcétera) o consagradas a las actividades espirituales (como la Iglesia Católica). Existen otras dedicadas a actividades ilícitas, tales como los carteles narcotraficantes, o los grupos considerados narco-terroristas por los Estados Unidos, la Unión Europea y el Estado colombiano, tal es el caso de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) y el Ejército de Liberación Nacional (ELN) del mismo país; están también las bandas terroristas de ETA en España, o Al-Qaeda en el Medio Oriente que se ha extendido a muchos países. No obstante la influencia de estas organizaciones, legales unas e ilegales otras, la globalización realista subraya que el Estado moderno continúa siendo mucho más importante que aquéllas. La perspectiva realista afirma que el Estado es el principal actor y la vital unidad de análisis en la toma de decisiones de la política internacional. Esta concepción es la que se torna en acicate para preservar una sola identidad nacional o un Estado-Nacional favorable a los intereses estratégicos de Bolivia. Independientemente del espíritu diverso en el tejido social multicultural, la retórica revolucionaria del MAS desde el año 2005 ha diseminado intensamente la necesidad de reconstruir un Estado monolíticamente soberano para reconquistar, tanto sus funciones en la economía como en las relaciones exteriores.

Una segunda premisa considera al Estado como un actor unitario. Los realistas consideran que en la arena internacional los Estados actúan como una unidad redonda y completa. La globalización realista los visualizan como si fueran sólidas bolas de billar que corren a lo largo de ese enorme campo que es el mundo de la política internacional donde, a veces, chocan unas con otras en el peligroso y conflictivo escenario globalizado. Cuando los asuntos en juego son de crucial importancia para el Estado, lo normal es que éste hable con una sola voz a través de los canales específicos del gobierno. Las excepciones a esta realidad son pocas, y según los seguidores de la perspectiva realista, sólo tienden a confirmar la regla. Aquí vale la pena señalar que esta premisa no se basa únicamente en la observación de la realidad

(intereses en el juego de Estados unitarios) sino que, además, sirve para mantener el análisis en el nivel de Estado como potencial hegemónico, sin entrar en los detalles de otros aspectos más primarios (individuos y/o grupos intra-estatales), postura que convertiría la observación global mucho más engorrosa y posiblemente menos explicativa. El MAS y su ideario de Estado Plurinacional suponen, en el fondo, un Estado unitario capaz de lidiar también como una sola voluntad en el entorno latinoamericano y mundial.

Dentro de la tercera premisa realista, el Estado representa a un actor racional. La perspectiva realista entiende que en todo acto internacional, los Estados identifican sus objetivos, capacidades relativas, posibilidades de lograr dichos objetivos, costos en que van a incurrir y beneficios que van a obtener. El análisis de costo-beneficio, supuestamente conduce a que el Estado escoja opciones que maximicen sus logros en las arenas mundiales. La ideología del Estado Plurinacional, asimismo, imagina transmitir un nuevo tipo de racionalidad o, por lo menos, destacar como conglomerado abierto de identidades colectivas para ser respetado con su "propia racionalidad", frente a la racionalidad de la globalización.

No obstante esta presunción, el realismo global no pasa por alto el hecho de que existen ocasiones en que los burócratas del Estado no hacen bien los cálculos y obtienen resultados sub-óptimos e incluso desastrosos. En realidad, casi nunca los burócratas y políticos (en cualquier Estado) tienen el cien por ciento de la información requerida para efectuar una decisión completamente racional y segura en asuntos complejos e importantes. Esto es así, aún en esta era en la que la información es, día a día más rica, dinámica y estratégica, al extremo de incitar el espionaje universal.

La limitación a la toma de decisiones, además de otras propias de la naturaleza humana (prejuicios, debilidades, apresuramientos, etcétera) no es (según los realistas) un obstáculo para la validez general de esta premisa global pues argumentan que si bien existen casos en los que un Estado no hizo una elección óptima, al menos habrá procurado hacer una buena escogencia, madura y razonada. El Estado Plurinacional sería una opción estratégica para Evo Morales y la izquierda indianista en Bolivia, razón por la que su proyecto

hegemónico puede ser incorporado tranquilamente como una elección racional, por el hecho de controlar las estructuras estatales y tratar de cambiar las políticas neoliberales con el fin de optimizar así las decisiones en torno a la instauración de un nuevo orden. Esto explica muy bien los enfrentamientos con los Estados Unidos y la expulsión de su embajador desde el año 2008.

La cuarta premisa de la globalización realista se afinca en los asuntos de seguridad y poder, como los más emblemáticos dentro de la agenda internacional. Los realistas asumen que los temas militares o político-militares son de decisiva trascendencia en el resbaladizo mundo actual. Éste es anárquico, no en el sentido de ausencia de orden, sino en el sentido de la inexistencia de una autoridad superior o supra-estatal, ante la cual recurrir en busca de seguridad y justicia. ¿Existe orden en la globalización? Sí, pero éste se basa en las relaciones de dominio entre los Estados, donde en última instancia prevalece el poder de los más fuertes. Muchas concepciones de las relaciones internacionales ilustran esta realidad por medio del fatal diálogo de Melos, ocurrido según Tucídides, entre los habitantes de esa isla y los atenienses durante la guerra del Peloponeso que enfrentó a Atenas (líder de la liga de Delos) contra Esparta (aliados agrupados en la Liga del Peloponeso). Vale la pena recordar este famoso evento histórico.

Los atenienses habían invadido la isla de Melos con el fin de forzarla a abandonar su neutralidad y unirse al bando de Atenas. Los dignatarios de Melos expusieron toda suerte de argumentos religiosos, legales, morales y políticos ante la amenazante fuerza ateniense que demandaba la rendición de Melos, junto a su inmediata alianza con Atenas, so pena de esclavitud para su población y la destrucción total de la ciudad. El diálogo concluye con el terrible dictamen del comandante de las fuerzas atenienses, quien finalmente decidió arrasar, y en efecto arrasó, a la ciudad de Melos: "el débil tiene que hacer lo que le imponen y el fuerte hace lo que tiene que hacer". Siglos después, el Cardenal Richelieu resumiría buena parte de la historia política entre las naciones en otra frase lapidaria: "En asuntos de Estado, el débil nunca tiene la razón". El proyecto hegemónico detrás del Estado Plurinacional y el MAS incorpora esta perspectiva, y de aquí que sea cuestionado por la oposición como autoritario y antidemocrático, aunque solamente parece desarrollar

en su plenitud la vocación realista del más fuerte dentro de Bolivia. La deficiencia central de esta orientación está clara a todas luces: en el sistema internacional, el Estado Plurinacional boliviano es una ficha de ajedrez militarmente débil y, en gran medida, temerosa, sobre todo si se incorporan las problemáticas marítima de las relaciones con Chile o la imposibilidad de hacer frente a las economías más determinantes de Brasil y Perú.

Aleccionados por la cruel y recurrente frialdad de la historia de las relaciones entre pueblos y Estados, los realistas (cínicos en muchos casos) piensan que el principal objetivo de un Estado es sobrevivir y defender sus intereses. De allí que los conceptos de poder, balances de poder, interés nacional y seguridad, tengan una primacía en los temas internacionales. La globalización realista considera que estos problemas pertenecen a lo que se denomina alta política, mientras que asuntos de otra índole (políticas económicas, cooperación, identidades colectivas, descolonialidad, etcétera) son de baja política o política menor.

La globalización realista plantea, al mismo tiempo, que el poder económico de un Estado es decisivo para su capacidad político-militar, es decir, no ignora o menosprecia al aspecto económico, sino que lo coloca como subordinado a las realidades de seguridad y poder. De acuerdo con esta perspectiva, los principales retos para el problema de las identidades colectivas en el Estado Plurinacional, son los siguientes:

a) Los actores (y la principal unidad de análisis) son los Estados. A éstos se les considera unitarios y racionales en sus decisiones. Por lo tanto, al Estado Plurinacional le convendría mantener también una sola identidad nacional y este es su principal dilema porque en el ámbito interno, Bolivia se encuentra presionada por los diferentes movimientos indígenas, cuyo horizonte político tiende a incorporar la diversidad y fragmentación de identidades colectivas y naciones como un baluarte democrático, mientras que en el terreno internacional se requiere de Estados consolidados, unitarios, estratégicos y con vocación hegemónica. De aquí que en el periodo 2006-2009, la política denominada "diplomacia de los pueblos" impulsada

desde la Cancillería boliviana haya fracasado estrepitosamente, aunque el régimen de Evo Morales estuvo encaminado hacia el fortalecimiento triunfante de su potencial hegemónico como partido y gobierno.

b) Los procesos de la globalización realista están teñidos de rivalidad y competencia en un mundo no jerárquico (sin una autoridad supra-estatal o gobierno mundial). Aquí, la seguridad y el poder son los objetivos básicos de los Estados. Las perspectivas del Estado Plurinacional han tratado de vender la imagen global de una verdadera revolución, del lanzamiento de un presidente indígena como dato descolonizador en el ámbito mundial, y de una transformación en la agenda de políticas estatales, lo cual tuvo un éxito relativo; sin embargo, las ideologías indianistas e indigenistas fueron mezcladas también con la concepción del Socialismo del siglo XXI y el nuevo giro a la izquierda en América Latina, razón por la cual recobró notoriedad el discurso anti-imperialista, que en el escenario de la globalización realista resultó ser totalmente inefectivo y extemporáneo (Maira, 2007: 66-81).

c) Los resultados se expresan, por lo tanto, en un mundo anárquico (porque no existe una autoridad suprema y un orden sancionable en el contexto internacional). En este escenario, el orden se logra por medio del poder, usualmente el balance de poderes que puede ser unipolar, bipolar, o multipolar. La globalización realista está demostrando que los nuevos poderes emergentes de China, Brasil, Rusia, India y lo que queda del viejo poderío de Estados Unidos, obligarán a Bolivia y sus ideologías del Estado Plurinacional a tomar una decisión vital: resolver las incertidumbres sobre su identidad nacional y aceptar que el sistema internacional exige instituciones fuertes al interior de cada Estado, como un requisito necesario, democrático y moderno, al margen de la retórica en torno a la descolonización o la desoccidentalización que tienen el potencial de encender demasiada complejidad, por no decir confusión en una era que está caracterizada por el regreso de acciones decisivas de la globalización realista. La Bolivia del siglo XXI aún está demasiado limitada por sus rezagos como actor internacional (Christensen, 2006: 1-24).

Las expectativas colectivas y el país en su conjunto han cambiado profundamente a lo largo de los últimos treinta años, sometiendo todo a la ampliación de derechos y las tensiones provenientes del régimen democrático. Es imposible imponer ninguna decisión por mucho tiempo. El reclamo por mayor participación, sumado al anhelo de un Estado soberanamente digno, impulsa un nuevo espíritu en el siglo XXI, el cual está consciente del constante vaivén entre las identidades propias y el metro patrón de una globalización que lo atraviesa todo. Los retos están trazados, aún a pesar de las dificultades planteadas por los Estados dominantes pero Bolivia, más allá de sus preocupaciones por su identidad nacional, enfrenta posibles nuevos posicionamientos. No otra cosa significa el asumir la dirección del G-77 más China en junio de 2014, una reunión mundial a la que asisten por lo menos 133 países de todo el mundo (Cámara de Senadores, 2013). El Estado Plurinacional trata, desesperadamente, de adaptarse a la globalización realista, así como busca resolver la convivencia de distintas caras de la identidad al compás, muchas veces, del simple pragmatismo.

CONCLUSIONES

La Nación evanescente en Bolivia y algunos escenarios prospectivos

A lo largo de la investigación, se ha encontrado que la búsqueda de una identidad nacional en Bolivia siempre ha confrontado las ambiciones de poder de las élites dominantes y las pugnas por visibilizar los esfuerzos del pluralismo étnico-cultural del país. Esta lucha tuvo un interregno de relativa estabilidad entre 1982 y 2003 donde el sistema de partidos de la democracia representativa logró substituir los viejos debates en relación con la existencia de un Estado Nación homogéneos y sus limitaciones, con una excesiva confianza en el liberalismo de mercado. Esto dio lugar a la marginación política de otras identidades colectivas, sobre todo aquellas que enarbolaron las ideologías indianistas junto a sus propuestas de autonomía y autogobierno.

Entre los principales hallazgos se destaca que en el periodo denominado "pactos de gobernabilidad 1982-2005", el sistema de partidos fue negligente al no reconocer la incorporación de otro tipo de representaciones políticas: gobiernos autónomos municipales y concejales indígenas que abrieron las puertas a la participación directa de realidades étnicas con fuertes aspiraciones de poder, pese a que la promulgación de la Ley de Participación Popular de 1994 suponía un equilibrio entre el Estado central y sus reformas institucionales descentralizadoras. La súbita elección de autoridades indígenas catapultó las exigencias por el reconocimiento de las culturas subalternas. Éstas fueron ideológicamente descuidadas, sobre todo a partir de las sesiones del Congreso en junio del año 2002, cuando una enorme marcha de pueblos indígenas demandó la realización de una Asamblea Constituyente.

Los presidentes del Senado y de la Cámara de Diputados de entonces cerraron abruptamente la posibilidad de discutir una Constituyente al argüir que la propia Constitución Política no incorporaba un mecanismo de ajuste de esa naturaleza. Fue esta clausura mental y política la que destapó una animadversión y un sentimiento de profundo fracaso que, en los luctuosos hechos de octubre 2003, salieron a relucir bajo la égida del pensamiento indianista. El indianismo utilizó la crisis del sistema de partidos en la democracia representativa para denostar a la Nación boliviana, fomentar el conflicto y revitalizar la fragmentación étnica-cultural. El resultado paradójico de esta expresión democrática es, hasta el día de hoy, el cuestionamiento constante sobre la existencia de una Nación boliviana, frente a lo cual ni las élites, ni las clases medias urbanas plantearon alguna solución factible y duradera de unidad. Esto es lo que hace pensar en la Nación como una búsqueda o aspiración evanescente.

Por un lado, se espera que todos los bolivianos puedan encontrar un sentido y cultura de pertenencia o seguridad psicológica e ideológica, mientras que por otro lado, las críticas sobre la descolonización intentan borrar la posibilidad de tener una sola Nación, rescatando un espíritu sutil de fragmentación multicultural que reivindica sus propias particularidades. Así se plantea el advenimiento de las identidades indígenas como la única manera de hacer justicia con la historia y la mejor forma de promover una democracia directa que esté inspirada en el particularismo ancestral.

El intento de construir una democracia multicultural y un Estado Plurinacional como puerta de ingreso hacia un Estado indígena, tropieza con la ausencia de verdaderas acciones para transformar institucionalmente el aparato estatal y la economía de mercado. Bolivia, hoy en día es un país de identidades divididas con la necesidad de beneficiarse de un Estado moderno y una democracia pluralista que logre instituciones adecuadas para convivir con las exigencias de la globalización. La excesiva retórica en cuanto a la refundación estatal descolonizadora y el retorno a una democracia auténtica desde los pueblos originarios, se concatena con otro discurso únicamente ideológico que no puede instaurar un Estado indígena porque, sencillamente, no se sabe qué implica este esfuerzo ni qué contenidos

inéditos podría traer una institucionalidad como heredera de los particularismos culturales multiétnicos.

La posibilidad de una aparente solución al derrumbe del sistema de partidos luego de la caída del ex presidente Gonzalo Sánchez de Lozada en octubre de 2003, parecía ser el ejercicio democrático mediante la renovación de los liderazgos en el poder. De ahí que la elección de Evo Morales como presidente en diciembre de 2005 dio paso a múltiples esperanzas y dudas, simultáneamente. En este contexto, el indianismo parecía haber triunfado cuando el ascenso de Evo Morales implementó algunos postulados considerados como expresión revolucionaria: la refundación del país con la denominación de Estado Plurinacional, la convocatoria a la Asamblea Constituyente, la nacionalización (parcial) de los hidrocarburos y un nuevo discurso vinculado con el resarcimiento de la dignidad nacional. Sin embargo, el pensamiento indianista no logró compatibilizar ni resolver sus principales demandas con las presiones provenientes del proceso de la globalización; de hecho, la refundación estatal atravesó un largo camino donde resurgió la figura del Estado como el supremo hacedor del desarrollo. La nacionalización recuperó el control operativo y gerencial de las empresas estatales pero, discretamente, reconoció la necesidad de la inversión extranjera directa.

En la minería cooperativista y estatal, los proyectos desarrollistas rápidamente rearticulan la vinculación del país como exportador y economía únicamente extractivista, sometiéndose a las reglas internacionales de los mercados globales. Entretanto, el indianismo tuvo que concentrarse en la reivindicación de todo tipo de particularismos culturales, abriendo el escenario para la satisfacción local de los pueblos indígenas y tropezando con los problemas acuciantes relacionados con la construcción de un Estado Nación fuerte, razón por la cual perdura un dilema en las identidades colectivas en el país, como la existencia de una constante *escisión* entre el derecho a pertenecer a una soberanía territorial como Bolivia, frente al avance ideológico de lo indígena-originario, concentrado en lo aymara, quechua, guaraní, etcétera.

Las luchas sociales se mezclaron con la añoranza por rescatar las tradiciones ancestrales, aunque actualmente la fuerza primordial

radica en el deseo de aprovechar las ventajas del mundo moderno: tener un ayllu con computadoras, mejorar el ingreso per cápita, lograr un título universitario y un alto nivel de vida. El *Plan General de Desarrollo* formulado por el MAS en su primera gestión gubernamental 2006-2009, destacaba una supuesta novedad: el "vivir bien" (*sumaj qamaña*), como la principal transformación en el modelo de desarrollo; sin embargo, esto no es así puesto que se trata de un ardid discursivo que reinserta los conceptos tradicionales del crecimiento económico y la globalización inescapable. Por ejemplo, la política monetaria del Banco Central de Bolivia es la expresión de una realidad clara en materia de mercado e institucionalidad económica moderna. Asimismo, la realización de megaproyectos de electrificación y provisión de servicios masivos para las áreas rurales, junto a la construcción de carreteras con elevados costos ambientales, marcan el rumbo de una voluntad convencional respecto al desarrollo. Paralelamente, las identidades indígenas y originarias recuperan las visiones de las "masas de abajo", propugnando la ampliación de sus derechos y subdividiendo el Estado Nación cuando en los hechos, las fuerzas contemporáneas se orientan hacia el cosmopolitismo y la incitación al excesivo consumo.

La Nación boliviana es, en consecuencia, una pretensión evanescente, tanto para los pueblos indígenas como para los sectores urbanos de clase media. En gran medida, los problemas del Estado Nación y las identidades colectivas perecen ante la influencia de los valores derivados de la globalización (las normativas tecnológicas, por un lado, los efectos provenientes de la incorporación de Bolivia a los grandes circuitos internacionales del comercio, a través de la adquisición de bienes materiales por otro y, finalmente, las tendencias provenientes de la cultura moderna del ocio).

Las corrientes indianistas no han podido prescindir de toda esta fuerza modernizante. Más al contrario, ha surgido un proceso de adaptación de la misma con tintes autóctonos en los aspectos superficiales: entradas folclóricas y la preservación de ritos o creencias que suponen la esencia de una Bolivia profunda. Como en muchos lugares del mundo, existe una cultura sincretista donde la modernización se impone paulatinamente sobre los valores ancestrales, es decir, las normativas que provienen de la herencia cultural propia: los

idiomas nativos, las costumbres de la vida rural, o la familia extendida, así como el convencimiento de que la moralidad de los pueblos originarios es el verdadero lugar de una sinceridad legítima, capaz de convertirse en una razón superior frente a la escala de valores del mundo occidental.

El indianismo tempranamente formulado por el pensador Fausto Reinaga destaca sobre todo el rescate de una memoria de agravios hacia la población indígena, hasta lograr su pleno reconocimiento e integración en la Nación Boliviana. El análisis exhaustivo del esfuerzo teórico de Reinaga y el indianismo nos aproxima al modo de pensar y sentir de amplios sectores bolivianos. El reinaguismo ofrece un acercamiento adecuado al problema sobre cómo comprender un mundo altamente complejo e insolidario (como es toda sociedad urbanizada) mediante imágenes provenientes de un ámbito rural mucho más sencillo. Uno de los resultados de este trabajo, confirma que la confrontación entre la globalización moderna y una sociedad relativamente poco desarrollada como la boliviana, expresa las insuficiencias de una integración socio-política en igualdad de condiciones que deberían tener extendidos sectores de la población: indígenas y pobres.

De igual manera, la realización de una Asamblea Constituyente difundió la idea del ingreso en *otra época* más democrática y verdaderamente boliviana; empero, todo fue un anhelo inconcluso pues la Constituyente ahondó los conflictos étnicos y la lucha de clases, reforzando cierta fragmentación de visiones ideológicas en torno al futuro como país. Las ideologías indianistas y la propia democracia política presentan un divorcio respecto a la realidad donde persisten la pobreza y las desigualdades económicas. En el fondo, los problemas ideológicos de la nacionalidad o del Estado nacional no significan una real preocupación para la existencia diaria de las grandes mayorías que solamente pretenden subsistir humanamente.

El planteamiento de un Estado plurinacional es una nueva "máscara" que opera como instrumento de legitimación de un partido y un líder, orientados hacia presunciones hegemónicas. La sociedad boliviana aún transita hacia la modernidad y va dejando atrás las tradiciones indígenas, para lo cual la disyuntiva entre ser boliviano o

adoptar otras identidades originarias, termina siendo algo progresivamente superfluo. El crecimiento económico junto con el mejoramiento de las condiciones de vida, podrían ir apagando la disyuntiva, en la medida en que Bolivia se encuentra confrontada con los requerimientos específicos para lograr un lugar en el mundo globalizado del siglo XXI.

Con el ánimo de contribuir al debate de algunos escenarios prospectivos, este estudio recomienda, modestamente, tomar en cuenta la reforma substancial del Viceministerio de Descolonización, por considerarlo inefectivo para con los fines que fue creado. El concepto de descolonización del Estado y la gestión pública no ha generado ninguna propuesta clara. En esta misma dirección, es importante modificar la política educacional del gobierno, mostrando que la ley educativa Avelino Siñani-Elizardo Perez, no contribuye, ni a comprender el mundo moderno, ni tampoco a valorar los deseos profundos de la población.

Resultará muy relevante formular verdaderas políticas públicas destinadas a proteger a los sectores más vulnerables de la población (mujeres, niños y ancianos) que sufren los efectos de una cultura tradicional machista y discriminatoria, tan arraigada en capas profundas de la sociedad civil. La violencia doméstica ha recrudecido y aparentemente parecen no existir soluciones eficaces ni efectivas que detengan esta transgresión. Es por esto que se requiere de una acción estatal destinada a mejorar la enseñanza de las ciencias sociales históricas y jurídicas en el sistema boliviano universitario, con el objetivo de impulsar el estudio de los problemas vinculados a las *mentalidades* autoritarias y violentas que son muy recurrentes en la cultura boliviana.

El escenario prospectivo más llamativo para este estudio destaca la necesidad de atenuar o erradicar los valores normativos y las pautas de comportamiento autoritario-machistas, donde se necesita una modificación de las políticas educativas a largo plazo. El concepto de Nación boliviana quedaría difuso, si no se logra una integración paulatina de los sectores sociales más excluidos: pobres extremos, mujeres y grupos étnicos sin decisión política; es por esta razón que debe desarrollarse una atmosfera pública donde las teorías que no

han sido tomadas en serio como el indianismo, por lo menos hagan escuchar su voz, no como solución a los problemas estructurales de Bolivia, pero sí como una muestra de la memoria de ultrajes que se arrastran desde hace siglos.

El debate actual del pensamiento de Fausto Reinaga es justamente fundamental porque expresa un sentimiento dramático respecto a la Nación. El país tiene que vivir dentro de un orden moderno que viene del pasado, aunque al mismo tiempo tenemos que estar expuestos a una cultura cosmopolita que no es la nuestra: la globalización modernizante de cambios vertiginosos, donde las grandes mayorías podrían estar enclaustradas fácilmente en el anonimato y la insignificancia.

Bibliografía

Aibar Gaete, Julio (comp.)
2007 *Vox populi. Populismo y democracia en Latinoamérica.* México: FLACSO.

Albarracín Millán, Juan
1976 *Orígenes del pensamiento social contemporáneo de Bolivia.* La Paz: Universo.

Albó, Xavier (comp.)
1988 *Raíces de América. El mundo aymara.* Madrid: Alianza.

Albó, Xavier
2009 *Prólogo.* En: Javier Sanjinés: *Rescoldos del pasado. Conflictos culturales en sociedades postcoloniales.* La Paz: PIEB, Plural, pp. XI-XXIII.

Albó, Xavier y Raúl Barrios (coord.)
1993 *Violencias encubiertas en Bolivia*. Volumen 1, *Cultura y Política*. La Paz: CIPCA-Aruwiyiri.

Alcina Franch, José
1990 "El indianismo de Fray Bartolomé de Las Casas". En: José Alcina Franch (comp.): *Indianismo e indigenismo en América.* Madrid: Alianza, pp. 34-44.

Altinay, Hakan
2010 *The case for global civics*. New York: The Brookings Institution, Global Economy and Development, working paper Nº 38, marzo.

Anderson, Benedict
1983 *Imagined Communities. Reflections on the Origins and Spread of Nationalism.* Londres: Verso.

Aníbarro de Halishka, Delina
1976 *La tradición oral en Bolivia.* La Paz: Instituto Boliviano de Cultura.

Apaza Apaza, Ignacio
2012 "La descolonización cultural, lingüística y educativa en Bolivia". En: *Estudios Bolivianos* (La Paz), Nº 17, pp. 155-186.

Apaza Calle, Iván
2011 *Colonialismo y contribución en el indianismo.* El Alto: Pachakuti/ Awqa.

Arenas, Nelly
1997 "Globalización e identidad latinoamericana". En: *Nueva Sociedad* (Caracas), Nº 147, enero-febrero, pp. 121-131.

Argirakis Jordán, Helena
2007 "Identidad, política y poder en Santa Cruz". En: *Opiniones y Análisis*, Nº 86, agosto, pp. 59-84.

Arguedas, Alcides
1922 *Historia general de Bolivia (El proceso de la nacionalidad) 1809-1921.* La Paz: Arnó Hermanos Editores.

Arguedas, José María
1989 *Formación de una cultura nacional indoamericana* (compilación de Ángel Rama). México: Siglo XXI.

Arze, José Roberto
1994 "Fuentes para la historia de las ideas en Bolivia en la primera mitad del siglo XX". En: *Kollasuyo* (La Paz), cuarta época, Nº 3, pp. 69-104.

Asamblea Constituyente
2006 Documento 237: "Título II: Estructura Orgánica de la Asamblea Constituyente y atribuciones. Capítulo IV: Comisiones

y subcomisiones, artículo 24: Número y denominación de comisiones". Sucre: Archivo Nacional de Bolivia, caja Asamblea Constituyente, grupo documental Comisión Visión País.

2007a *Estructura y Organización del Estado.* Sucre, julio, folleto oficial.

2007b *Juicio al Estado colonial, republicano y neoliberal. Recuperar la memoria histórica para escribir la Nueva Constitución.* Sucre: Archivo Nacional de Bolivia, caja Asamblea Constituyente, grupo documental Comisión Visión País.

2007c Documento sin número: *Caracterización del Estado colonial, republicano y neoliberal. Encuentros territoriales departamentales.* Sucre: Archivo Nacional de Bolivia, caja Asamblea Constituyente, grupo documental Comisión Visión País.

2007d Documento sin número: *Alegatos para la interpelación al Estado colonial, republicano y neoliberal. Partidos políticos y agrupaciones ciudadanas de Bolivia*: Sucre: Archivo Nacional de Bolivia, caja Asamblea Constituyente, grupo documental Comisión Visión País.

2007e *Informe de la Mayoría. "Por un Estado Unitario Plurinacional Comunitario y la autodeterminación de naciones originarias, pueblos indígenas y campesinas"* (sic). Sucre: Archivo Nacional de Bolivia, caja Asamblea Constituyente, grupo documental Comisión Visión País.

2007f *Informe de Minorías de PODEMOS.* Sucre: Archivo Nacional de Bolivia, caja Asamblea Constituyente, grupo documental Comisión Visión País.

2007g *Bolivia, una comunidad de naciones,* Documento por Minoría presentado por Patria Insurgente. Sucre: Archivo Nacional de Bolivia, caja Asamblea Constituyente, grupo documental Comisión Visión País.

2007h *CEPID / CEPEMB / CEMIB, Modelo de Estado y estructura del nuevo Estado.* Sucre: Archivo Nacional de Bolivia, caja Asamblea Constituyente, grupo documental Comisión Visión País.

2007i *República de Bolivia. Ideas generales sobre las 21 comisiones.* Sucre: Documento Nº 50, Archivo Nacional de Bolivia, caja Asamblea Constituyente, grupo documental Comisión Visión País.

2007j Documento sin número: *Comisión Visión País, Bolivia Digna y Soberana: I. Fase previa: Presentación de las propuestas de Visión de País,* Sucre: Archivo Nacional de Bolivia, caja Asamblea Constituyente, grupo documental Comisión Visión País.

Asamblea Permanente de Derechos Humanos de Bolivia (APDHB)
2013 *Resumen. Verificación de la consulta en el TIPNIS*, documento elaborado por la APDHB y la Fundación Internacional de Derechos Humanos (FIDH) en el marco de la Misión al TIPNIS del 29 de noviembre al 14 de diciembre de 2012, a solicitud orgánica de los dirigentes indígenas de la CPEMB y de la subcentral del TIPNIS. La Paz, 26 de marzo, documento inédito no publicado.

Avejera Udaeta, Jimena
2011 "Interculturalidad, ¿dónde estamos? Una mirada desde la Asamblea Constituyente". En: Moira Zuazo Oblitas y Cecilia Quiroga San Martín (comps.): *Lo que unos no quieren recordar es lo que otros no pueden olvidar. Asamblea Constituyente, descolonización e interculturalidad.* La Paz: FES, fBDM, pp. 257-317.

Ayo Saucedo, Diego y Gustavo Bonifaz Moreno
2008 *Asamblea Constituyente: ¿hegemonía indígena o interculturalidad?* La Paz: Fundación Friedrich Ebert, ILDIS.

Ayo, Diego
2014 "Algo más sobre la democracia en Bolivia". En: *Nueva Crónica y Buen Gobierno*, Nº 136, primera quincena de enero, pp. 12-13.

Ayubi, Naguib
1991 *El Islam político: teorías, tradiciones y rupturas.* Barcelona: Bellaterra.

Banco Interamericano de Desarrollo (BID)
2000 *Desarrollo más allá de la economía. Progreso económico y social en América Latina, Informe 2000.* Washington D.C.: BID.

Baptista Gumucio, Fernando
1984 *Estrategia nacional para la deuda externa.* La Paz: Siglo Ltda.

Baptista Gumucio, Mariano (comp.)
1979a *Alcides Arguedas. Juicios bolivianos sobre el autor de "Pueblo enfermo".* La Paz: Los Amigos del Libro.
1979b *Atrevámonos a ser bolivianos. Vida y epistolario de Carlos Medinaceli.* La Paz: Biblioteca Popular de Última Hora.

1983 *Yo fui el orgullo: vida y pensamiento de Franz Tamayo.* La Paz: Los Amigos del Libro.

Barnadas, Josep M.
1988 *Gabriel René Moreno (1836-1908). Drama y gloria de un boliviano.* La Paz: Altiplano.

Barragán, Rossana
2000 "Tramas, dramas, epopeyas y mitos en las historias bolivianas del siglo XIX". En: *Historias.* Revista de la Coordinadora de Historia (La Paz), Nº 4, pp. 54-87.

Barral Ayllón, Tatiana
2012 "Pasados que no pasan: memoria o recuerdo en el proceso de cambio". En: *Lup'iñani Pensaremos.* Revista de Estudiantes de Filosofía (La Paz, UMSA), Nº 6, pp. 53-59.

Bartolovich, Crystal y Neil Lazarus (comps.)
2002 *Marxism, Modernity, and Postcolonial Studies.* Cambridge: Cambridge University Press.

Baud, Michiel
2004 *Intelectuales y sus utopías. Indigenismo y la imaginación de América Latina.* Amsterdam: Centro de Estudios y Documentación Latinoamericana (CEDLA).

Bautista S., Rafael
2012 *Pensar Bolivia. Del Estado colonial al Estado plurinacional.* Volumen II: *La reposición del Estado señorial 2009-2012.* La Paz: Rincón Ediciones.

Beverly, John
2013 *El ultraizquierdismo: enfermedad infantil de la academia.* En: *Ciencia y Cultura* (La Paz). Volumen 17, Nº 31, diciembre, pp. 179-187.

Berlin, Isaiah (comp.)
1956 *The Age of Enlightenment: the 18th Century Philosophers.* New York, Oxford: Oxford University Press.

Berlin, Isaiah
1980 "Vico's Concept of Knowledge". En: Isaiah Berlin, *Against the Current. Essays in the History of Ideas.* Londres: Hogarth.

Bieber, León Enrique
1982 *En torno al origen histórico e ideológico del ideario nacionalista populista latinoamericano. Gestación, elaboración y vigencia de la concepción aprista de Haya de la Torre.* Berlín: Coloquium Verlag.

Boccara, Bruno
2013 *Bolivia: revirtiendo traumas.* La Paz: CERES, Plural.

Bonfil Batalla, Guillermo (comp.)
1981 *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina.* México: Nueva Imagen.

Bonfil Batalla, Guillermo
1981 *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina.* México: Nueva Imagen.
1990 "Aculturación e indigenismo: la respuesta india". En: José Alcina Franch (comp.), *Indianismo e indigenismo en América*. Madrid: Alianza, pp. 192-193.
2000 *México profundo. Una civilización negada.* México: SEP / CIESAS.

Bonifaz Moreno, Gustavo y Christian Lünstedt Tapia
2011 *¿Bolivia en el desorden global? Impactos de la globalización en la transición estatal.* La Paz: ILDIS.

Bouysse-Cassagne, Thérèse *et al.*
1987 *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino.* La Paz: HISBOL.

Burchardt, Hans-Jürgen
2008 "Democracia y desigualdad". En: *Nueva Sociedad* (Caracas), Nº 215, mayo/junio, pp. 79-85.
2007 *Tiempos de cambio – repensar América Latina.* El Salvador: Fundación Böll.

Brunner, José Joaquín
1992 *Intelectuales y democracia. América Latina, cultura y modernidad.* México: Grijalbo.

Cámara de Senadores
2013 "Bolivia dirigirá al G-77+China". En: *Nuevo Estado*, Boletín de la Cámara de Senadores, Asamblea Legislativa Plurinacional (La Paz), época 1, año 2, Nº 6.

Campero Prudencio, Fernando (comp.)
1999 *Bolivia en el siglo XX. La formación de la Bolivia contemporánea.* La Paz: Harvard Club de Bolivia.

Canelas, Manuel y Francisco J. Verdes-Montenegro Escánez
2011 "La nueva política exterior boliviana (2005-2010): más autonomía y nuevos desafíos". En: Íñigo Errejón y Alfredo Serrano (coord.), *¡Ahora es cuándo, carajo! Del asalto a la transformación del Estado en Bolivia.* Barcelona: El Viejo Topo, pp. 239-266.

Cárdenas, Félix
1990 *Utopía andina. El proyecto comunero andino.* Oruro: Serie 500.
2006 *Para una nueva Constitución: juicio al Estado colonial y neoliberal.* Sucre [folleto sin datos de publicación].
2011 "La esencia del Estado es colonial". En: Ministerio de Culturas, *Ha llegado la hora de descolonizar el Estado desde el mismo Estado: memoria política del Viceministerio de Descolonización, 2010-2011*. La Paz: Ministerio de Culturas, Viceministerio de Descolonización, Fundación Friedrich Ebert, pp. 75-79.

Cassirer, Ernst
1997 *El mito del Estado.* México: Fondo de Cultura Económica.

Castells, Manuel
2005 *La era de la información: economía, sociedad y cultura. La sociedad red* (dos volúmenes). Madrid: Alianza Editorial.

Castro-Gómez, Santiago
1996 *Crítica de la razón latinoamericana.* Barcelona: Puvill.

Castro-Gómez, Santiago y Ramón Grosfoguel (comps.)
2007 *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global.* Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

Catari Arión, Pamela
2012 "Surgimiento de la pedagogía especial en Bolivia en el gobierno liberal (1900-1920)". En: *Estudios Bolivianos* (La Paz), Nº 16, pp. 207-238.

Centeno, Miguel Ángel y Fernando López-Alves (comps.)
2001 *The Other Mirror. Grand Theory through the Lens of Latin America.* Princeton: Princeton University Press.

Cocarico Lucas, Edwin
2006 "El etnocentrismo político-jurídico y el Estado multinacional: nuevos desafíos para la democracia en Bolivia". En: *América Latina Hoy.* Revista de Ciencias Sociales (Salamanca), Nº 43, agosto, pp. 131-152.

Concertación Nacional (CN)
2007 "Propuesta a la Comisión Visión País, documento de minoría. Bolivia, una comunidad de naciones", documento oficial de la Asamblea Constituyente. Sucre, junio.

Condarco Morales, Ramiro
1978 *Historia del saber y la ciencia en Bolivia.* La Paz: Academia Nacional de Ciencias de Bolivia.

Condorcet, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat (marquis de)
1971 *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain.* París: Editions sociales.

Corte Nacional Electoral
2007 *25 años de democracia en Bolivia, 1982-2007.* La Paz: Corte Nacional Electoral.

Chakravorty Spivak, Gayatri
2010 *Crítica de la razón poscolonial.* Madrid: Akal.

Chakrabarty, Dipesh
2000 *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference.* Princeton: Princeton University Press.

Christensen, S. F.
2006 "La política energética de Bolivia y las relaciones entre Bolivia y Brasil". En: *Sociedad y Discurso*, AAU, Nº 10, pp. 1-24.

Claros Terán, Luis Armando
2011 *Colonialidad y violencias cognitivas.* La Paz: Muela del Diablo.

Cruz Rodríguez, Edwin
2009 "Movimientos indígenas y nación en Bolivia y Ecuador: la lucha por el Estado plurinacional en perspectiva histórica". En: *Encuentros Latinoamericanos* (Montevideo), vol. III, Nº 9, diciembre.

Cruz, Gustavo R.
2013 *Los senderos de Fausto Reinaga. Filosofía de un pensamiento indio.* La Paz: CIDES, Plural.
2014 "El soplo vital del indianismo revolucionario: Fausto Reinaga (1906-1994)". En: www.faustoreinaga.org, p. 2 [último acceso: 8 de enero de 2014].

Defensor del Pueblo
2012 *El ejercicio de los derechos humanos en la construcción del Estado Plurinacional. Informe del defensor del pueblo Rolando Villena sobre el ejercicio de los derechos humanos en el Estado Plurinacional durante la gestión 2012.* La Paz: Defensor del Pueblo.

De la Torre, Carlos
2013 "El populismo latinoamericano: entre la democratización y el autoritarismo". En: *Nueva Sociedad* (Buenos Aires), Nº 247, septiembre-octubre, pp. 120-137.

Diamond, Larry y Marc F. Plattner (comps.)
1996 *El resurgimiento global de la democracia.* México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales.

Díaz Arguedas, Julio
1967 *Franz Tamayo: poeta-filósofo. Bio-bibliografía.* La Paz: Isla.

Diez de Medina, Fernando
1956 *Thunupa.* La Paz: Gisbert.

Dirlik, Arif
1997 *The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism.* Boulder: Westview Press.

Do Alto, Hervé y Pablo Stefanoni
2010 "El MAS: las ambivalencias de la democracia corporativa". En: Luis Alberto García Orellana y Fernando Luis García Yapur (coord.), *Mutaciones del campo político en Bolivia.* La Paz: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, Proyecto de Fortalecimiento Democrático, pp. 303-363.

Do Alto, Hervé
2011 "Un partido campesino en el poder. Una mirada sociológica del MAS boliviano". En: *Nueva Sociedad* (Buenos Aires), Nº 234, julio-agosto, pp. 95-104.

Escuela de Gestión Pública Plurinacional (EGPP)
2014 "Programa de Tele Educación 'Construyendo un nuevo Estado'". En: http://www.egpp.gob.bo/files/materiales/autoind/autoind1.pdf [último acceso: 16 de enero de 2014].

Fanon, Frantz
1963 *Los condenados de la tierra.* México: FCE.

Fernández Saavedra, Gustavo
1995 *La transformación del Estado.* La Paz: ILDIS, Müller y Asociados.

Fuenzalida, Fernando
1970 "Poder, etnia y estratificación social en el Perú rural". En: Fernando Fuenzalida *et al.*, *Perú hoy.* México: Siglo XXI, pp. 8-86.

Fundación Boliviana para la Democracia Multipartidaria (fBDM)
2009 *Visiones del des-conocimiento entre bolivianos.* La Paz: fBDM.

Fundación de Apoyo al Parlamento y a la Participación Ciudadana (FUNDAPPAC)
2007 *Justicia de los pueblos indígenas y originario. Estudio de caso.* La Paz: FUNDAPPAC, Red Participación y Justicia.

Francovich, Guillermo
1956 *El pensamiento boliviano en el siglo XX.* México: FCE.
1987 *Los mitos profundos de Bolivia.* La Paz: Los Amigos del Libro.

Gamboa Rocabado, Franco
2007 *Dilemas y laberintos en la Asamblea Constituyente. Cinco tesis políticas para explicar porqué no hubo Constitución el 6 de agosto de 2007,* separata de *La Razón* (La Paz) del 4 de agosto.
2008 *Buscando una oportunidad. Reflexiones abiertas sobre el futuro neoliberal.* La Paz: IFEA, Plural.
2009a *Dilemas y conflictos sobre la Constitución en Bolivia. Historia política de la Asamblea Constituyente.* La Paz: Fundación Konrad Adenauer (KAS).
2009b "Bolivia y una preocupación constante: el indianismo, sus orígenes y limitaciones en el siglo XXI". En: *Araucaria.* Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades (Sevilla), vol. 11, Nº 22, julio-diciembre, pp. 125-151.
2011 *Teorías de la democracia en pugna: una evaluación crítica del sistema político en Bolivia.* La Paz: Fundación Konrad Adenauer (KAS-Contribuciones. Revista cuatrimestral de análisis y reflexión política, vol. 1, Nº 1).

Garcés V., Fernando
2011a "¿Dónde quedó la interculturalidad? La interacción identitaria, política y sociorracial en la Asamblea Constituyente o la politización de la pluralidad". En: Moira Zuazo Oblitas y Cecilia Quiroga San Martín (comps.), *Lo que unos no quieren recordar es lo que otros no pueden olvidar. Asamblea Constituyente, descolonización e interculturalidad.* La Paz: FES, fBDM, pp. 189-255.

2011b "De la interculturalidad como armónica relación de diversos a una interculturalidad politizada". En: David Mora (comp.), *Interculturalidad crítica y descolonización. Fundamentos para el debate.* La Paz: Convenio Andrés Bello/III, pp. 21-49.

García Argañarás, Fernando
1993 *Razón de Estado y el empate histórico boliviano: 1952-1982. La economía política de la modernización boliviana.* Cochabamba: Los Amigos del Libro, Mala Yerba Editores.

Gasparini, Leonardo *et al.*
2013 *Pobreza y desigualdad en América Latina. Conceptos, herramientas y aplicaciones.* Buenos Aires: Universidad de La Plata, Centro de Estudios Distributivos, Laborales y Sociales.

Giddens, Anthony
1990 *The Consequences of Modernity.* Stanford: Stanford University Press.

Gilly, Adolfo
2012 "José María Arguedas, Mario Vargas Llosa y el Papacha Oblitas". En: *Nueva Sociedad* (Buenos Aires), Nº 238, marzo-abril, pp. 60-75.

Goffman, Irving
1971 *La presentación de la persona en la vida cotidiana.* Buenos Aires: Amorrortu.

González Casanova, Pablo
1969 *Sociología de la explotación.* México: Siglo XXI.

Gotkowitz, Laura
2011 *La revolución antes de la Revolución. Luchas indígenas por tierra y justicia en Bolivia 1880-1952.* La Paz: Plural, PIEB.

Gudynas, Eduardo
2010 "Si eres tan progresista, por qué destruyes la naturaleza? Neo-extractivismo, izquierda y alternativas". En: *Ecuador Debate* (Quito), Nº 79, abril, pp. 61-81.

2013 "El malestar moderno con el Buen Vivir: reacciones y resistencias frente a una alternativa al desarrollo". En: *Ecuador Debate*, Nº 88, abril, pp. 183-205.

Gunder Frank, André

1971 *Lumpenburguesía: lumpendesarrollo.* México: Era.

Guerrero, Patricio

2010 *Corazonar: una antropología comprometida con la vida. Mirada desde Abya-Yala para la descolonización del poder, saber y del ser.* Quito: Abya-Yala.

Grindle, Merilee S. y Pilar Domingo (ed.)

2003 *Proclaiming Revolution. Bolivia in Comparative Perspective.* Cambridge: David Rockefeller Center for Latin American Studies, Harvard University and Institute of Latin American Studies, University of London.

Habermas, Jürgen

1988 "Die Einheit der Vernunft in der Vielfalt ihrer Stimmen" (La unidad de la razón en la diversisdad de sus voces). En: Jürgen Habermas, *Nachmetaphysisches Denken* (Pensamiento post-metafísico). Frankfurt: Suhrkamp, pp. 174-179.

1991 *Erläuterungen zur Diskursethik* (Explicaciones sobre la ética discursiva). Frankfurt: Suhrkamp.

1999 "Kants Idee des ewigen Friedens – aus dem historischen Abstand von 200 Jahren" (La idea kantiana de la paz eterna – con la distancia histórica de 200 años). En: Jürgen Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie* (La inclusión del Otro. Estudios en teoría política). Frankfurt: Suhrkamp, pp. 192-236.

Hardt, Michael y Antonio Negri

2002 *Empire.* Cambridge: Harvard University Press.

Held, David y Anthony McGrew (ed.)

2003 *The Global Transformations Reader. An Introduction to the Globalization Debate.* Cambridge: Polity Press, Segunda edición.

2007 *Globalization/Anti-globalization: beyond the Great Divide.* Cambridge: Polity Press.

Herrera Miller, Karina M.

2011 "Colonialidad y comunicación intercultural: Im/posibilidades de reconocimiento y comprensión en la diversidad dialógica de la Asamblea Constituyente 2006-2007". En: Moira Zuazo Oblitas y Cecilia Quiroga San Martín (comps.), *Lo que unos no quieren recordar es lo que otros no pueden olvidar. Asamblea Constituyente, descolonización e interculturalidad.* La Paz: FES, fBDM, pp. 69-134.

Honneth, Axel

1992 *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte* (La lucha por el reconocimiento. Sobre la gramática moral de los conflictos sociales). Frankfurt: Suhrkamp.

2003 *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität* (Invisibilidad. Estaciones de una teoría de la intersubjetividad). Frankfurt: Suhrkamp.

Hylton, Forrest; Félix Patzi; Sergio Serulnikov y Sinclair Thomson

2003 *Ya es otro tiempo el presente. Cuatro momentos de insurgencia indígena.* La Paz: Muela del Diablo.

Hylton, Forrest

2007 *Revolutionary Horizons: Popular Struggle in Bolivia.* Londres: Verso.

Ibarra, Hernán

1999 "Intelectuales indígenas, neo-indigenismo e indianismo en el Ecuador". En: *Ecuador Debate* (Quito), Nº 48, diciembre, pp. 71-94.

2013 "Anotaciones sobre las diferencias étnicas y el mestizaje en Ecuador y Perú (1950-1970)". En: *Ecuador Debate*, Nº 88, abril, pp. 31-50.

Ingenieros, José

1961 *La simulación en la lucha por la vida.* Buenos Aires: Losada.

Innerarity, Daniel

2001 "¿Quiénes somos nosotros? Preliminares para una política de la identidad". En: *Revista de Estudios Políticos* (Madrid), Nº 113, julio-septiembre, pp. 225-236.

Iño Daza, Weimar Giovanni
2012 "La reforma educativa liberal (1899-1920): modernización de la educación pública en Bolivia". En: *Estudios Bolivianos* (La Paz), Nº 16, pp. 159-205.

Irurozqui, Marta
1994 *La armonía de las desigualdades. Elites y conflictos de poder en Bolivia, 1880-1920.* Cuzco: Centro Bartolomé de Las Casas/ CSIC.

Jones, Andrew
2010 *Globalization. Key Thinkers.* Cambridge: Polity Press.

Jost, Stefan *et al***.**
2003 *La Constitución Política del Estado. Comentario crítico.* La Paz: Fundación Konrad Adenauer.

Käss, Susanne e Iván Velásquez Castellanos (coord.)
2010 *Bolivia en la senda de la implementación de la Ley Marco de Autonomías y Descentralización (LMAD). Evaluación, análisis crítico y perspectivas futuras.* La Paz: Fundación Konrad Adenauer.

Kaufmann, Sebastián
2011 "Multiculturalidad y ética del reconocimiento". En: *Persona y Sociedad* (Santiago de Chile), vol. XXV, Nº 1, abril, pp. 75-87.

Laclau, Ernesto
2008 *La razón populista.* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
2006 "La deriva populista y la centro-izquierda latinoamericana". En: *Nueva Sociedad* (Buenos Aires), Nº 205, septiembre-octubre.

Larraín Ibáñez, Jorge
1996 *Modernidad, razón e identidad en América Latina.* Santiago de Chile: Andrés Bello.

Laroui, Abdallah
1970 *L'idéologie arabe contemporaine.* París: Maspéro.

Larson, Brooke
2001 "Indios redimidos, cholos barbarizados: imaginando la modernidad neocolonial boliviana (1900-1910)". En: Dora Cajías *et al*. (comps.): *Visiones de fin de siglo. Bolivia y América Latina en el siglo XX.* La Paz: IFEA, Coordinadora de Historia, p. 36-45.
2004 *Trials of Nation Making: Liberalism, Race, and Ethnicity in the Andes, 1810-1910.* Cambridge: Cambridge University Press.

Laruta, Víctor Hugo
2007 "La ciudadanía inconclusa. El Alto: identidades políticas y democracia en el siglo XXI". En: *Opiniones y Análisis* (La Paz), Nº 86, agosto, pp. 85-121.

Laroui, Abdallah
1970 *L'idéologie arabe contemporaine.* París: Maspéro.

Laserna, Roberto
2005 "El poder de la Constituyente". En: *Pulso* (La Paz) del 21 de enero, vol. 5, Nº 281, p. 6.

Latin American Public Opinion (LAPOP), Ciudadanía, Comunidad de Estudios Sociales y Acción Pública
2012 *Cultura política de la democracia en Bolivia, 2012: hacia la igualdad de oportunidades.* Cochabamba: Ciudadanía, Embajada de Suecia, IDEA Internacional, Universidad de Vanderbilt.

Lavaud, Jean-Pierre
1992 "De l'indigénisme à l'indianisme: le cas de la Bolivie". En: *Problemes D'amérique Latine* (París), Nº 7, octubre-diciembre, pp. 63-82.

Lazarte Jorge
2011 "La Asamblea Constituyente de Bolivia. El pacto era necesario. ¿Por qué no fue posible?". En: Moira Zuazo Oblitas y Cecilia Quiroga San Martín (comps.), *Lo que unos no quieren recordar es lo que otros no pueden olvidar. Asamblea Constituyente, descolonización e interculturalidad.* La Paz: FES, fBDM, pp. 319-431.

Lessmann, Robert

2010 "Bolivien: der steinige Weg zum plurinationalen Staat" (Bolivia: el camino pedregoso hacia el Estado plurinacional). En: Leo Gabriel y Herbert Berger (comps.): *Lateinamerikas Demokratien im Umbruch* (Las democracias de América Latina en cambio radical). Viena: Mandelbaum, pp. 145-163.

Lévi-Strauss, Claude

1955 *Tristes tropiques.* París: Plon.

Loayza Bueno, Rafael

2011a "Descolonizar la mente para hegemonizar el poder: las orientaciones racialistas de la izquierda 'plurinacional'". En: *Cultura y Ciencia* (La Paz), Nº 26, junio, pp. 185-214.

2011b *Eje del MAS. Ideología, representación social y mediación en Evo Morales Ayma.* La Paz: Fundación Konrad Adenauer (KAS).

Lorini, Irma

2006 *El nacionalismo en Bolivia de la pre y postguerra del Chaco (1919-1945).* La Paz: Plural Editores.

Lozada Pereira, Blithz

2010 *La educación del indio en el pensamiento filosófico de Franz Tamayo.* La Paz: Instituto de Estudios Bolivianos/Universidad Mayor de San Andrés.

2013 *Claves teóricas para diseñar políticas públicas.* La Paz: Instituto de Estudios Bolivianos, Fundación Konrad Adenauer.

Lyons, Barry J.

2013 "Esquema de identificación mestiza: continuidades, cambios y posibilidades de solidaridad interétnica". En: *Ecuador Debate* (Quito), Nº 88, abril, pp. 51-68.

Maalouf, Amin

2003 *In the Name of Identity. Violence and the Need to Belong.* New York: Penguin.

Maira, Luis
2007 "Dilemas internos y espacios internacionales en el gobierno de Evo Morales". En: *Nueva Sociedad*, Nº 209, mayo-junio, pp. 66-81.

Malloy, James M.
1970 *Bolivia: The Uncompleted Revolution.* Pittsburgh: Pittsburgh University Press.

Malloy, James M. y Richard S. Thorn (comps.)
1971 *Beyond the Revolution. Bolivia since 1952.* Pittsburgh: Pittsburgh University Press.

Mamani Condori, Carlos
2011 "Concepciones y representaciones sobre la Asamblea Constituyente". En: Moira Zuazo Oblitas y Cecilia Quiroga San Martín (comps.), *Lo que unos no quieren recordar es lo que otros no pueden olvidar. Asamblea Constituyente, descolonización e interculturalidad.* La Paz: Fundación Friedrich Ebert, fBDM, pp. 135-188.

Mares, David R.
2004 *Natural Gas Pipelines in the Southern Cone. Geopolitics of Gas*, working paper No. 29. Stanford: Stanford University, James A. Baker III, Institute for Public Policy, Energy Forum, Program on Energy and Sustainable Development.

Mariátegui, José Carlos
1987 "Tesis ideológicas. El problema de las razas en América Latina". En: *Ideología y política.* Lima: Empresa Editora Amauta, décimo séptima edición, pp. 21-86.

Martin, Rubén y Jesús Estrada
2014 "Todos estábamos felices de ser indios" (entrevista con Silvia Rivera Cusicanqui). En: *Página Siete* (La Paz) del 12 de enero de 2014, suplemento *Ideas*, vol. II, Nº 190, p. 6.

Mato, Daniel (comp.)
1994 *Teoría y política de la construcción de identidades y diferencias en América Latina y el Caribe.* Caracas: Nueva Sociedad, UNESCO.

Mayorga, René Antonio
2004 "La crisis del sistema de partidos políticos: causas y consecuencias. Caso Bolivia". En: [sin compilador] *Partidos políticos en la región andina: entre la crisis y el cambio.* Lima: IDEA, Ágora Democrática, pp. 27-49.

Mayorga, Fernando
2004 "Los desafíos de la nación boliviana: Estado plurinacional y nación multicultural". En: Carlos Toranzo Roca (comp.), *Bolivia: visiones de futuro.* La Paz: FES-ILDIS, pp. 35-65.

Medina, Javier
1993 "¿Por una Bolivia diferente?". En: Mario Miranda Pacheco (comp.), *Bolivia en la hora de su modernización.* México: UNAM, pp. 303-308.

Medinaceli, Carlos
1972a *El huayralevismo.* La Paz: Los Amigos del Libro.
1972b *La inactualidad de Alcides Arguedas.* La Paz: Los Amigos del Libro.
2013 "Carta a José Enrique Viaña (Valle de San Pedro, 12 de abril de 1928)". En: Mariano Baptista Gumucio (comp.), *Cartas para comprender la historia de Bolivia.* Oruro: ZOFRO, pp. 364-371.

Mendieta Romero, Gonzalo
2012 "Extractos de un informe apócrifo de una burócrata internacional". En: *Página Siete* (La Paz) del 24 de marzo, p. 17.

Mendoza, Jaime
1957 *El macizo boliviano.* La Paz: Ministerio de Educación y Bellas Artes.

Mesa Gisbert, Carlos D.
2013 *La sirena y el charango. Ensayo sobre el mestizaje.* La Paz: Gisbert.

Miller, Nicola
1999 *In the Shadow of the State: Intellectuals and the Quest for National Identity in Twentieth-Century Spanish America.* New York/ Londres: Verso.

Ministerio de Culturas
2011 *Ha llegado la hora de descolonizar el Estado desde el mismo Estado... Memoria política del Viceministerio de Descolonización 2010-2011.* La Paz: Ministerio de Culturas, Viceministerio de Descolonización, Fundación Friedrich Ebert.

Miranda Pacheco, Mario (comp.)
1993 *Bolivia en la hora de su modernización.* México: UNAM.

Mires, Fernando
2000 *Teoría del nuevo capitalismo o el discurso de la globalización.* Caracas: Nueva Sociedad.

Molina, Fernando
2003 *Crítica de las ideas políticas de la nueva izquierda boliviana.* La Paz: Eureka.
2007 *Dos conceptos de democracia.* Separata de *Pulso* (La Paz) del 12-18 de octubre.
2013 *¿Por qué Bolivia es subdesarrollada?* La Paz: Fundación Vicente Pazos Kanki.

Montenegro, Carlos
1979 *Nacionalismo y coloniaje.* La Paz: Los Amigos del Libro.

Moreno Morales, Daniel E. (comp.)
2008 *Cultura política de la democracia en Bolivia 2008. El impacto de la gobernabilidad.* Cochabamba: Ciudadanía, LAPOP, Vanderbilt University.
2012 *Cultura política de la democracia en Bolivia 2012: hacia la igualdad de oportunidades.* Cochabamba: Ciudadanía, LAPOP.

Mouffe, Chantal
2007 *Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion* (Sobre lo político. Contra la ilusión cosmopolita). Frankfurt: Suhrkamp.

Muniesa, Bernat (comp.)
1992 *Sociología de la utopía.* Barcelona: Hacer Editorial.

McMahon, Fred y Miguel Cervantes
2011 *Survey of Mining Companies 2010/2011.* Vancouver: The Fraser Institute.

Needham, Joseph
1975 *Dentro de los cuatro mares. Diálogo entre Oriente y Occidente.* Madrid: Siglo XXI.

Oblitas Fernández, Edgar (comp.)
1997 *La polémica en Bolivia. Un panorama vivo de la cultura de un país a través de las grandes polémicas.* La Paz: s.e. (dos volúmenes).

Observatorio Plurinacional de la Calidad Educativa
2012 *Sistema nacional de evaluación y acreditación de la calidad de la educación,* Documento de trabajo. La Paz: Ministerio de Educación.
2014 "Realización exitosa del 1er. encuentro nacional: Construyendo un nuevo modelo de evaluación de la calidad de la educación del Estado Plurinacional". En: http://www.opce.gob.bo/ [último acceso: 14 de enero].

Olmedo Llanos, Oscar
2006 *Paranoiaimara.* La Paz: Plural.

O'Donnell, Guillermo
1994 "Delegative Democracy". En: *Journal of Democracy,* Vol. 5, National Endowment for Democracy and The Johns Hopkins University Press, Nº 1, enero, pp. 55-69.

Ovando Sanz, Jorge Alejandro
1984 *Sobre el problema nacional y colonial de Bolivia.* La Paz: Juventud.

Pacheco Torrico, Mario Napoleón
2004 *En defensa de la racionalidad.* La Paz: Fundación Milenio.

Panizza, Francisco (comp.)
2005 *Populism and the Mirror of Democracy.* Londres: Verso.

Paredes, Rigoberto
1973 *Mitos, supersticiones y supervivencias populares de Bolivia.* La Paz: Ediciones Burgos.

Patzi Paco, Félix

2009 "La forma liberal y [la] comunitaria como posiciones ideológicas y políticas contemporáneas". En: [sin compilador] *Visiones del des-conocimiento entre bolivianos.* La Paz: fBDM, pp. 35-68.

2010 "Sistema comunal y lógica del capital". En: Maristella Svampa; Pablo Stefanoni y Bruno Fornillo (comps.), *Balance y perspectivas. Intelectuales en el primer gobierno de Evo Morales.* La Paz: Le Monde diplomatique, Friedrich Ebert Stiftung, pp. 147-166.

Paz, Octavio

1993 "América Latina en plural y singular I. El baile de los enmascarados" (entrevista con Sergio Marras). En: *Vuelta*, (México), Año XVII, Nº 194, enero, pp. 11-16.

Peralta Ruiz, Víctor y Marta Irurozqui Victoriano

2000 *Por la concordia, la fusión y el unitarismo. Estado y caudillismo en Bolivia, 1825-1880.* Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Centro de Humanidades/Instituto de Historia/Departamento de Historia de América.

Petras, James

2014 "Una mirada desde la izquierda norteamericana: la Bolivia de Evo Morales". En: *Nueva Crónica y Buen Gobierno* (La Paz), No. 136, 10 de enero.

Piñeiro Íñiguez, Carlos

2004 *Desde el corazón de América: el pensamiento boliviano en el siglo XX.* La Paz: Plural.

Poder Democrático y Social (PODEMOS)

2006 *Constituyente para la gente. Proyecto de Constitución Política del Estado.* Sucre: Archivo Nacional de Bolivia, caja Asamblea Constituyente, grupo documental Comisión Visión País, [www.podemosconstituyente.org].

Popper, Karl

1996 *En busca de un mundo mejor.* Buenos Aires: Paidós.

Powers, William
2005 "Bolivia, the Poor Little Rich Country". En: *The New York Times*, New York, (op. ed.), junio 13.

Prieto, Mercedes y Verónica Guaján
2013 "Intelectuales indígenas en Ecuador: hablan y escriben mujeres kichwas". En: *Nueva Sociedad* (Buenos Aires), Nº 245, mayo-junio, pp. 136-148.

Prudencio, Roberto
1990 *Ensayos históricos.* La Paz: Juventud.

Quintanilla Coro, Víctor Hugo
2012 "La perspectiva de descolonización educativa intracultural e intercultural". En: *Estudios Bolivianos* (La Paz), Nº 17, pp. 187-219.

Quiroga, Juan Carlos Ramiro
2005 *Constitución e indígenas.* La Paz: *Pulso* (Cuaderno Nº 2 de *Pulso* para la Asamblea Constituyente).

Quiroga, María Virginia
2013 "Perspectivas para el análisis de la acción colectiva: algunas reflexiones críticas y posibles aportes desde la teoría de la hegemonía". En: *Araucaria*. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades (Sevilla), vol. 15, Nº 30, julio-diciembre, pp. 25-44.

Quispe, Ayar
2011 *Indianismo.* La Paz: Awqa/Pachakuti.

Ramírez Gallegos, Franklin
2012 "Perspectivas del proceso de democratización en el Ecuador. Cambio político e inclusión social (2005-2010)". En: Anja Dargatz y Moira Zuazo (comps.): *Democracias en transformación. ¿Qué hay de nuevo en los nuevos estados andinos?* La Paz/Quito/Caracas: Fundación Friedrich Ebert, pp. 103-154.

Reinaga, Fausto
1956 *Franz Tamayo y la revolución boliviana.* La Paz: Casegural.

1960 *Alcides Arguedas.* La Paz: s. e. [imprenta Gutenberg].
1964 *El indio y el cholaje boliviano. Proceso a Fernando Diez de Medina.* La Paz: Ediciones del Partido de Indios Aymaras y Kheshuas del Kollasuyo.
1967 *La "intelligentsia" del cholaje boliviano.* La Paz: Ediciones del Partido Indio de Bolivia.
1969 *La revolución india.* La Paz: Ediciones del Partido Indio de Bolivia.
1971 *Tesis India.* La Paz: Ediciones del Partido Indio de Bolivia.
1978 *El pensamiento amáutico.* La Paz: Ediciones Partido Indio de Bolivia.
1981 *Bolivia y la revolución de las Fuerzas Armadas.* La Paz: Ediciones Comunidad Amáutica Mundial.
1984 *Europa prostituta asesina.* La Paz: Ediciones Comunidad Amáutica Mundial.
1983 *Sócrates y yo.* La Paz: Ediciones Comunidad Amáutica Mundial.
1986 *Crimen. Sócrates, Cristo, Marx, Churchill, Roosevelt, Stalin, Hitler, Reagan, Gorbachov.* La Paz: Ediciones Comunidad Amáutica Mundial.
1991 *El pensamiento indio.* La Paz: Ediciones Comunidad Amáutica Mundial.

Reynaga Burgoa, Ramiro
1978 *Tawantinsuyu: 5 siglos de guerra qheswaymara contra España.* La Paz: Centro de Coordinación y Promoción Campesina MINK'A.
1984 *Tawantinsuyo: hoy y mañana.* La Paz: Chitakolla.

Rivera Cusicanqui, Silvia
1984 *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y quechua de Bolivia 1900-1980.* La Paz: HISBOL.
1990 "Democracia liberal y democracia de ayllu". En: Carlos F. Toranzo Roca (comp.): *El difícil camino hacia la democracia.* La Paz: ILDIS, pp. 9-51.
1993 "La raíz: colonizadores y colonizados". En: Xavier Albó y Raúl Barrios Morón (comps.), *Violencias encubiertas en Bolivia.* La Paz: CIPCA, ARUWIYIRI.
2013 *Prólogo.* En: Gustavo R. Cruz: *Los senderos de Fausto Reinaga. Filosofía de un pensamiento indio.* La Paz: CIDES, Plural, pp. 15-27

Rivera Santiváñez, José Antonio
2006 "¿Hasta dónde reformar la constitución?". En: *Opiniones y Análisis* (La Paz), Nº 78, junio, pp. 39-93; *Opiniones y Análisis*, Nº 46, septiembre de 1999 (número monográfico dedicado al tema: "Desafíos de la representación política en Bolivia").

Roca, José Luis
2007 *Ni con Lima, ni con Buenos Aires. La formación de un Estado nacional en Charcas.* La Paz: Plural Editores, Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA).

Rodinson, Maxime
1966 *Islam et capitalisme.* París: Seuil.

Rodríguez García, Huáscar
2012 "Indigenismo y mestizaje en las políticas educativas bolivianas (1905-1955)". En: *Estudios Políticos* (Cochabamba), vol. III, Nº 3, febrero, pp. 25-59.

Rodríguez, Ileana (comp.)
2001 *Convergencia de tiempos. Estudios subalternos, contextos latinoamericanos, Estado, cultura, subalternidad.* Amsterdam: Rodopi.

Rojas-Mix, Miguel
1997 *Los cien nombres de América: eso que descubrió Colón.* Madrid: Lumen.

Rojas Ortuste, Gonzalo y Lucía Casanovas Urday
2010 *Identidad, desarrollo y cultura en la metrópoli paceño-alteña. Entre las desconfianzas y la comunidad no imaginada.* La Paz: FES-ILDIS.

Romero Pittari, Salvador
1997 *La recepción académica de la sociología en Bolivia.* La Paz: Facultad de Ciencias Sociales/UMSA.
1998 *Las claudinas. Libros y sensibilidades a principios de siglo en Bolivia.* La Paz: Caraspas.
2009 *El nacimiento del intelectual en Bolivia.* La Paz: Caraspas.

Ruiz, Xavier
2009 "El indigenismo en la encrucijada". En: *Nueva Crónica y Buen Gobierno*, Nº 39, segunda quincena de abril, pp. 12-13.

Russell, Bertrand
1954 *Human Society in Ethics and Politics.* London: George Allen & Unwin.

Saavedra, José Luis
2013 "Falacias de la descolonización". En: *Nueva Crónica y Buen Gobierno* (La Paz), Nº 134, segunda quincena de noviembre, pp. 12-13.

Sachs, Jeffrey D. (ed.)
1989 *Developing Country Debt and the World Economy.* Chicago: Chicago University Press, National Bureau of Economic Research.

Said, Edward W.
1996 *Cultura e imperialismo.* Barcelona: Anagrama.

Salazar de la Torre, Cecilia
2011 "Otredad y representación en la Asamblea Constituyente". En: Moira Zuazo Oblitas y Cecilia Quiroga San Martín (comps.), *Lo que unos no quieren recordar es lo que otros no pueden olvidar. Asamblea Constituyente, descolonización e interculturalidad.* La Paz: FES, fBDM, pp. 21-68.

Salmón, Josefa
2013 *El espejo indígena. El discurso indigenista en Bolivia.* La Paz: Plural.

Sánchez Serrano, Rolando
2007 "Identidades étnico-culturales y políticas en el Altiplano". En: *Opiniones y Análisis* (La Paz), Nº 86, agosto, pp. 11-58.

Sandoval, Pablo (comp.)
2009 *Repensando la subalternidad. Miradas críticas desde / sobre América Latina.* Lima: IEP.

Sanjinés C., Javier
2005 *El espejismo del mestizaje.* La Paz: PIEB, Embajada de Francia, Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA).
2009 *Rescoldos del pasado. Conflictos culturales en sociedades postcoloniales.* La Paz: PIEB, Plural.
2013 "Más allá del Estado-nación: el ensayo como transgresión". En: *Ciencia y Cultura* (La Paz), vol. 17, Nº 31, diciembre, pp. 133-151.
2014 "Indianizando al Q'ara. El mestizo visto al revés". En: www.faustoreinaga.org/, s/p. [último acceso: 10 de enero de 2014].

Sarkisyanz, Manuel
1993 *Kollasuyo: indianische Geschichte der Republik Bolivien. Propheten des indianischen Aufbruchs* (Kollasuyo: historia india de la República de Bolivia. Los profetas del despertar indio). Idstein: Schulz-Kirchner.

Seligson, Mitchell A. *et al***.**
2006 *Auditoría de la democracia. Informe Bolivia 2006.* Cochabamba: USAID, Ciudadanía, Comunidad de Estudios Sociales y Acción Pública.

Seoane, Alfredo y Fernanda Wanderley
2013 *La brecha ahorro-inversión y la olvidada agenda de transformación productiva con equidad (1989-2009).* La Paz: PIEB.

Sieder, Rachel y María Teresa Sierra
2011 *Acceso a la justicia para las mujeres indígenas en América Latina.* Bergen: Norway, working paper 2.

Sobrevilla, David (comp.)
2006 *Filosofía de la cultura.* Madrid: Trotta.

Soliz, Carmen
2012 "El otro rostro de América Latina". En: *Nueva Sociedad* (Buenos Aires), Nº 238, marzo-abril, pp. 126-137.

Soruco Sologuren, Ximena
2012 *La ciudad de los cholos. Mestizaje y colonialidad en Bolivia, siglos XIX y XX.* Segunda edición. La Paz: PIEB, IFEA.

2013 "A propósito de la Orquesta Experimental de Instrumentos Nativos: crear, enseñar y escuchar es descolonizar". En: *Ciencia y Cultura*, vol. 17, Nº 31, diciembre, pp. 37-57.

Soza Soruco, Jorge Luis
2012 *El discurso de la "cosmovisión andina". Una lectura marxista del mundo andino.* La Paz: El Viejo Topo.

Soto, César
1994 *Historia del pacto militar campesino.* Cochabamba: CERES.

Shapiro, Ian y Casiano Hacker-Cordón (eds.)
1999 *Democracy's Edges.* Cambridge: Cambridge University Press.

Schavelzon, Salvador
2012 *El nacimiento del Estado Plurinacional de Bolivia. Etnografía de una Asamblea Constituyente.* La Paz: CLACSO, Plural, IWGIA, CEJIS.

Spedding P., Alison
2013 "La racionalidad del racismo: reflexiones sobre la ausencia de un debate". En: *Temas Sociales* (La Paz), UMSA/Instituto de Investigaciones Sociológicas, Nº 33, pp. 109-153.

Stefanoni, Pablo
2010 *"Qué hacer con los indios…". Y otros traumas irresueltos de la colonialidad.* La Paz: Plural.
2012 "Comparación del futuro de la democracia entre Venezuela, Bolivia y Ecuador". En: Anja Dargat y Moira Zuazo (comps.), *Democracias en transformación. ¿Qué hay de nuevo en los nuevos estados andinos?* La Paz/Quito/Caracas: Fundación Friedrich Ebert.

Tamayo, Franz
1944 *Creación de la pedagogía nacional.* La Paz: Ministerio de Educación, Bellas Artes y Asuntos Indígenas, (Biblioteca Boliviana vol. 5).

Tapia, Luis
2012 "Los pueblos de tierras bajas como minoría plural consistente". En: Rafael Bautista *et al.*: *La victoria indígena del TIPNIS.* La Paz: Autodeterminación, pp. 253-295

Taylor, Charles
2003 *El multiculturalismo y la "política del reconocimiento".* Madrid: FCE.
2011 *Dilemmas and Connections: Selected Essays.* Cambridge: Harvard University Press.

Teijeiro, José
2007 *La rebelión permanente. Crisis de identidad y persistencia étnico-cultural aymara en Bolivia.* La Paz: Plural y PIEB.

Tellería A., Rolando
2013 "El corporativismo, el MNR y el MAS". En: *Los Tiempos* (Cochabamba), 15 de noviembre.

Tintaya Condori, Porfidio
2008 *Construcción de la identidad aymara en Janq'u Qala y San José de Qala.* La Paz: Instituto de Estudios Bolivianos/UMSA, ASDI.

Toranzo Roca, Carlos *et al.*
2001 *Democracia y cultura política en Bolivia.* La Paz: Corte Nacional Electoral, BID y PNUD.

Tórrez, Yuri F.
2011 "La descolonización en tiempos de construcción estatal". En: Ministerio de Culturas, *Ha llegado la hora de descolonizar el Estado desde el mismo Estado... Memoria política del Viceministerio de Descolonización 2010-2011.* La Paz: Ministerio de Culturas, Viceministerio de Descolonización, Fundación Friedrich Ebert, pp. 16-40.

Untoja Choque, Fernando
2012 "El katarismo, indianismo e indigenismo. Movimiento Ayra". En: *KAS-Investigaciones. Análisis y Reflexión Política* (La Paz), vol. 2012, Nº 1, agosto, pp. 69-115 (número monográfico dedicado al tema: "Reflexiones sobre la temática indígena en la Bolivia de hoy").

Vacaflores, Carlos *et al***.**
2011 "Experiencias descolonizadoras desde la perspectiva de la sociedad civil. Reflexiones en torno a la descolonización". En: Ministerio de Culturas, *Ha llegado la hora de descolonizar el Estado desde el mismo Estado… Memoria política del Viceministerio de Descolonización 2010-2011.* La Paz: Viceministerio de Descolonización, Fundación Friedrich Ebert.

Valencia Vega, Alipio
1973 *El pensamiento político en Bolivia.* La Paz: Juventud.

Varnoux Garay, Marcelo
1997 "Identidades culturales y democracia en Bolivia. Apuntes para una reflexión crítica". En: *Análisis Político* (La Paz), año I, Nº 1, enero-junio, pp. 28-35.

Véliz Lazo, Alejo
2013 "Sobre la descolonización". En: *Página Siete* (La Paz) 3 de febrero, suplemento *Ideas*, vol. II, Nº 142, p. 3.

Viotti, Paul R. y Mark Kauppi (eds.)
1993 *International Relations Theory. Realism, Pluralism, Globalism,* Segunda edición. New York: Macmillan Publishing Company.

Von Grunebaum, Gustav E.
1969 *Studien zum Kulturbild und Selbstverständnis des Islams* (Estudios sobre la visión de la cultura y la autocomprensión del Islam). Zurich/Stuttgart: Artemis.

Waldmann, Peter
2003 *El Estado anómico. Derecho, seguridad pública y vida cotidiana en América Latina.* Caracas: Nueva Sociedad.

Wallerstein, Immanuel
2011 *The Modern World-system I. Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century.* Berkeley: University of California Press.

Zapata, Claudia (comp.)
2007 *Intelectuales indígenas piensan América Latina.* Quito: UASB/ Abya-Yala.

Zavaleta, René
1967 *Bolivia: el desarrollo de la conciencia nacional.* Montevideo: Diálogo.
1990 "Notas sobre la cuestión nacional en América Latina". En: *El Estado en América Latina.* Cochabamba: Los Amigos del Libro, pp. 43-60.

Zúñiga Navarro, Gerardo
1998 "Los procesos de constitución de territorios indígenas en América Latina". En: *Nueva Sociedad* (Caracas), Nº 153, enero-febrero, pp. 142-153.

Autores

H. C. F. Mansilla

Nació en 1942 en Buenos Aires. Ciudadanías argentina y boliviana de origen. Maestría en ciencias políticas (1968) y doctorado en filosofía (1973) por la Universidad Libre de Berlín. Concesión de la *venia legendi* por la misma universidad en 1976. Miembro de número de la Academia Boliviana de la Lengua y correspondiente de la Real Academia Española y de la Academia Norteamericana de la Lengua Española. Vicepresidente de la Academia de Ciencias de Bolivia. Fue profesor visitante en la Universidad de Zurich (Suiza), en la de Queensland (Brisbane/Australia), en la Complutense de Madrid y en UNISINOS (Brasil). Autor de varios libros sobre teorías del desarrollo, ecología política y tradiciones político-culturales latinoamericanas.

Últimas publicaciones: *El desencanto con el desarrollo actual. Las ilusiones y las trampas de la modernización* (Santa Cruz de la Sierra: El País, 2006); *Evitando los extremos sin claudicar en la intención crítica. La filosofía de la historia y el sentido común* (La Paz: FUNDEMOS, 2008); *Problemas de la democracia y avances del populismo* (Santa Cruz: El País, 2011); *Las flores del mal en la política: autoritarismo, populismo y totalitarismo* (Santa Cruz: El País, 2012); *El rechazo de la modernidad política y el peligro de la regresión histórica. Apuntes para una teoría crítica de la modernización* (Valencia/España, 2013).

Franco Gamboa Rocabado

Sociólogo político, doctor en gestión pública y relaciones internacionales, formado en Duke University, Estados Unidos, y en London School of Economics and Political Science. Actualmente es miembro de Yale World Fellows Program en Yale University. Fue parte del proyecto Agenda Futuro en Santiago de Chile e investigó en el Instituto de Ciencia Política de la Pontificia Universidad Católica de Chile. En el periodo 2006-2007, fue jefe del proyecto de Apoyo a la Asamblea Constituyente en Bolivia en el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD). Su actividad profesional ha combinado el asesoramiento a instituciones públicas, organismos de cooperación al desarrollo como la UNESCO, el BID y USAID, junto con la investigación y el estudio crítico de la democracia en Bolivia. Ha publicado: *Dilemas y conflictos sobre la Constitución en Bolivia. Historia política de la Asamblea Constituyente en Bolivia* (KAS, 2009); *Recorridos profanos del liderazgo. Miradas críticas en torno al líder, poder y carisma* (Muela del Diablo, 2007); *Buscando una oportunidad. Reflexiones abiertas sobre el futuro neoliberal* (dos ediciones, 2005 y 2008). Actualmente es coordinador científico en la Fundación Konrad Adenauer, Oficina Bolivia. Ha ganado becas de investigación internacionales del Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA) con sede en Lima, Perú, y del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).

Pamela Alcocer Padilla

Licenciada en sociología de la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA), especializada en la sociología de las organizaciones. Ha desarrollado una investigación sobre trata y tráfico de personas en Bolivia, patrocinada por la Fundación Konrad Adenauer, oficina Bolivia. También fue colaboradora del boletín de análisis estratégico *Folio Político Las Américas*" editado por Praxis Pública, organización dedicada al análisis de las políticas públicas y el debate internacional sobre el desarrollo en América Latina.